MAURICIO BEUCHOT

TRATADO DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA
HACIA UN NUEVO MODELO DE INTERPRETACIÓN



SEMINARIOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
EDITORIAL ITACA

TRATADO DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA

HACIA UN NUEVO MODELO DE INTERPRETACIÓN

Mauricio Beuchot

Segunda edición





TRATADO DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA
HACIA UN NUEVO MODELO DE INTERPRETACIÓN
Segunda edición.

Primera edición, 1997.

Portada: Efraín Herrera.

ISBN 968-36-8362-2

Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México

Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar, C. P. 13270, México, D. F.,
tel. 58 45 14 76
itaca00@hotmail.com

ÍNDICE

PROEMIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Agotada demasiado pronto la primera edición de la presente obra, hemos aprovechado esta segunda para corregir algunos aspectos de la anterior en el sentido de darles mayor precisión y claridad. También hemos añadido algunas cosas que la aumentan, como varios párrafos a lo largo del libro que mejoran la explicación de los temas y un apéndice sobre los rumbos que va encontrando la hermenéutica analógica. Nuestros lectores nos han favorecido con reseñas y artículos de discusión en los que nos brindan elementos para mejorar la propuesta. Esperamos que esta segunda edición haya recogido dichas aportaciones y haya avanzado al menos un poco en la claridad de la exposición y la fuerza de la argumentación.

M.B.

I. INTRODUCCIÓN

La hermenéutica analógica pretende colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo. Como es bien sabido, la analogía —desde Pitágoras hasta Octavio Paz, pasando por los medievales, los barrocos y los románticos— es un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad, aunque da predominio a esta última. Una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de validez de interpretaciones cerrado por el univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo, de modo que pueda haber no una única interpretación válida, sino un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto y al autor.

A un tiempo de pretensión univocista como fue el del cientificismo ha sucedido un tiempo de tendencia fuerte hacia la equivocidad y la dispersión del sentido. Creemos que puede darse un tipo de interpretación que sea preponderantemente abierto y, sin embargo, aspire a lograr cierta unidad. De esta manera no se exigirá una única interpretación como posible o válida, ni tampoco se dejará abierto hasta el infinito el ámbito de las interpretaciones a la vez posibles y válidas. Habrá algunas que se acerquen más a la verdad del texto y otras que se alejen de ella. Pero, en todo caso, se podrá delimitar ese ámbito de la interpretación.

El presente libro aspira a presentar algunas de las ideas principales que pueden conducir a esa hermenéutica analógica. De hecho, se está recogiendo una enseñanza que parte desde Aristóteles, pasa por Tomás de Aquino y su genial co-

mentarista Cayetano, aparece en los poetas barrocos, reaparece en los románticos y desemboca en autores actuales que han sabido potenciar esa doctrina de la significación y la predicación analógicas para el pensamiento de hoy; tales son, por ejemplo, Peirce, Bachelard, Paz y Rescher. De origen griego y medieval, la analogía ha recorrido la historia hasta hoy revistiendo formas diferentes de pensamiento. Con todo, en el fondo señala hacia lo mismo, tratar de encontrar lo que es alcanzable de semejante en las cosas sin olvidar que predomina lo diferente, la diversidad. Se respeta la diferencia sin renunciar a la semejanza que permite lograr alguna universalización.

Inclusive, la hermenéutica analógica nos hace buscar vías intermedias e integradoras de interpretación, esto es, no solamente tener un rango mayor de interpretaciones posibles y válidas en las que se pueda trazar una jerarquía de aproximación a la verdad textual, sino además tratar de interpretar de un modo más abarcador y completo, buscando interpretaciones de los textos que no descuiden sus entresijos más recónditos (en los que se da la diferencia) y se haga justicia a los diversos elementos que están en juego dentro del texto.

El libro exhibe una parte teórica y otra en la que se dan algunas aplicaciones prácticas o concretas. En la parte teórica se define la hermenéutica misma, se indaga el sentido de una hermenéutica analógica, se busca el tipo de argumentación que puede ofrecer y se la vincula con la metafísica y con la ética, pues creemos que todos esos saberes están implicados: una metodología tiene supuestos ontológicos, antropológicos y hasta éticos. En la parte de aplicaciones intentamos vincular la hermenéutica analógica con la filología clásica y con el psicoanálisis freudiano, que, aun cuando son saberes tan disímbolos —y precisamente por ello—, ejemplifican la fecundidad de la aplicación de la hermenéutica. Y también se hace una comparación o relación de la hermenéutica con la semiótica (en concreto, la de Greimas, de la mano de Ricoeur).

Agradecemos sus comentarios, sugerencias y críticas a Mariflor Aguilar, Gerardo Aguilar, Raúl Alcalá, Samuel Arriarán, Alejandro Gutiérrez, Antonio Marino, José Manuel Orozco Garibay, Carlos Pereda y Ambrosio Velasco.

II. CONSTITUCIÓN Y MÉTODO DE LA HERMENÉUTICA EN SÍ MISMA

Antes de hablar explícitamente de la hermenéutica analógica (cosa que haremos en el siguiente capítulo), hablaremos de la hermenéutica en cuanto tal, en su condición de saber específico. El primer problema que se presenta a una disciplina cognoscitiva es el de sí misma. Definirse o delimitarse, distinguirse e identificarse. Hay varias cuestiones fundamentales acerca de la hermenéutica con las que conviene empezar. Qué tipo de saber es, sobre qué versa, cuál es su método propio, de cuántas clases son sus objetos, qué objetivo o finalidad la anima. Se trata de problemas constitutivos; sobre ellos versaremos para iniciar el conocimiento de la propia especificidad de la hermenéutica. Algo muy importrante en estos comienzos será aprehender el acto mismo de interpretación en su proceso peculiar, de modo que nos muestre el tipo de pregunta que plantea y el camino por el cual la responde. Eso es lo que trataremos de ver a continuación.

Su naturaleza

La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos hiperfrásticos, es decir mayores que la frase. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir donde hay polisemia. Por eso la hermenéutica estuvo, en la tradición, asociada a la

sutileza.[1] La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo e inclusive al oculto. O como encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno. Podríamos decir: superar la univocidad, evitar la equivocidad y lograr la analogía. Sobre todo consistía en hallar el sentido auténtico, que está vinculado a la intención del autor, la cual está plasmada en el texto que él produjo. Se trata de captar lo que el autor quiso decir. Es la intención del autor o la intención del texto frente a la mera intención del lector, pues en la interpretación convergen tres cosas: el texto (con el significado que encierra y vehicula), el autor y el lector. Y el lector o intérprete tiene que descifrar el contenido significativo que el autor dio a su texto, sin renunciar a darle también él algún significado o matiz. La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextuación después de una labor elucidatoria y hasta analítica.

Objeto y objetivo de la hermenéutica

Ante la hermenéutica nos encontramos, como ante cualquier disciplina, con el problema de ella misma, el problema de definirla, demarcarla, deslindarla o tematizarla. Tradicionalmente las ciencias se han definido por su objeto. Hay una doble dimensión en éste: una es el ámbito de la realidad que se considera, y la otra es el respecto o punto de vista bajo el cual

[1] Esto ocurre notoriamente en la Edad Media. Santo Tomás de Aquino, en una de las plegarias que se le atribuyen, pide al Altísimo: "Dame agudeza para entender, capacidad para retener, modo y facilidad para aprender, *sutileza para interpretar*, y gracia abundante para hablar". Sto. Tomás de Aquino, "Piae preces", *apud* Ludovicum Vivès, en F. Fretté y P. Maré, Parisiis, eds., *Opera Omnia*, IX, t. 32, pág. 822a. (Subrayado nuestro.)

se lo mira. El objeto de la hermenéutica es el texto, pero el texto es de varias clases.[2]

Eso lo veremos un poco más adelante, al tratar de la noción de texto. Por ahora retengamos que todo lo que la hermenéutica considera lo hace en cuanto texto, como susceptible de ser textualizado. Así, los medievales vieron como texto la realidad misma, el mundo como un texto cuyo autor es Dios.[3] Decían que Dios había escrito dos textos: la Biblia y el Mundo, aunque, más que escrito, este último fuera también prolación verbal, habla, pues la palabra de Dios actúa, hace, es acción significativa; Dios hace cosas con palabras (según la feliz expresión de John L. Austin). El punto de vista es, pues, la textualidad que hay que decodificar y contextuar.

Y el objetivo o finalidad del acto interpretativo es la comprensión, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextuación. Propiamente el acto de interpretar es el de contextuar, o por lo menos una parte y aspecto muy importante de ese acto, pues la comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextuación.

Poner un texto en su contexto, evitar la incomprensión o la mala comprensión que surge del descontextuar. Tal es el acto interpretativo y a la vez la finalidad de la interpretación. En eso la hermenéutica lleva ya supuestos antropológicos, y, por lo mismo y en la lejanía, pero fundamentalmente, éticos y metafísicos.

[2] Ricoeur ha insistido en esto, y señala el paso del nombre "texto" al escrito, al diálogo y a la acción significativa. *Cf.* Paul Ricoeur, "What is a Text? Explanation and Understanding", en *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 145-164.

[3] *Cf.* Hugo de San Víctor, *Didascalicon, VIII: De tribus diebus*, PL, 176, col. 814.

Ciencia o arte

¿Es la hermenéutica ciencia o arte? Ciertamente dependerá de lo que entendamos por una y otro. Si entendemos, como Aristóteles, la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos en el que los principios dan la organización a los demás enunciados, aunque sin la rigidez de la axiomática aristotélica ni de la moderna —sino que podrá irse enriqueciendo el sistema tanto inductiva como deductivamente—, podemos considerar como ciencia a la hermenéutica, ya que tiene ciertos principios (unos cuantos) que le sirven para estructurar lo que va aprendiendo acerca de la interpretación de los textos. Por otra parte, si entendemos —igualmente con Aristóteles— el arte o la técnica como el conjunto de reglas que rigen algo, podemos entender la interpretación como un conjunto de reglas que se va incrementando al paso que la experiencia interpretativa nos enseña y alecciona, y como una aplicación bien adaptada de los principios y leyes generales que la hermenéutica va agrupando en cuanto ciencia. Con ello podemos ver también la hermenéutica como arte.[4] En todo esto tiene una gran semejanza con la lógica, que es ciencia y arte a la vez: ciencia porque construye ordenadamente el *corpus* de sus conocimientos, y arte porque los dispone en reglas de procedimiento que se aplican a los razonamientos concretos.

Hay que notar que la hermenéutica nace —también por obra del Estagirita— en el seno de la lógica, como una parte suya, la *hermeneia*, que tiene por cometido dar la comprensión de lo que se está tratando en el proceso de la argumentación. De manera que, en alguna medida, la hermenéutica se ha desgajado de la lógica. Un escolástico la colocaría en la

[4] Robert Kilwardby (muerto en 1279) distingue, aristotélicamente, la ciencia como el conocimiento que versa sobre lo verdadero y necesario, y el arte como el que versa sobre lo verosímil y operable. *Cf.* su *De ortu scientiarum*, pp. 145-146.

lógica magna o lógica material, no en la sólo formal. En efecto, para algunos escolásticos,[5] la lógica abarcaba la retórica y la poética. Era una teoría de la argumentación viva y usaba todas esas disciplinas y herramientas para interpretar bien, con el fin de poder argumentar bien. La hermenéutica participa, pues, del carácter de ciencia y arte que al mismo tiempo tiene la lógica. No se queda en dar recetas interpretativas sino que va moldeando en sistema el propio *corpus* de sus conocimientos sobre la interpretación.

División de la hermenéutica

¿Cuántos tipos de hermenéutica hay? Betti quiso distinguir tres tipos de interpretación: (i) la interpretación intransitiva, o meramente recognitiva, qué sería la de la filología y la historia, cuya finalidad es el entender en sí mismo; (ii) la interpretación transitiva, o reproductiva o representativa o traductiva, como en el drama y la música, cuya finalidad es hacer entender, y (iii) la interpretación normativa o dogmática, como la jurídica y la teológica, cuya finalidad es la regulación del obrar.[6] Ortiz-Osés le objeta que toda interpretación recognitiva y normativa es reproductiva o traductiva.[7] Y eso es cierto; por ello hay que buscar otra clasificación. Es que la finalidad fundamental de la hermenéutica es traductiva. En el fondo, interpretar es traducir. Pero esa finalidad podría graduarse; podrían señalársele dos grados, uno en que se buscara la teoría del interpretar y otro en el que se enseñara a hacer en concreto la interpretación. Y así como los escolás-

[5] *Cf.* Domingo de Soto, *Summulae*, Salmanticae, Dominicus a Portonariis, 1575, f. 3va.

[6] Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*.

[7] *Cf.* Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, pág. 71; *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica*, pp. 121-151.

ticos hablaban de dos aspectos en algunas ciencias, el teórico y el práctico, tendríamos que señalar dos partes en la hermenéutica que les correspondieran, a saber, la hermenéutica *docens* y la hermenéutica *utens*, esto es, como doctrina y como utensilio, como teoría y como instrumento de la interpretación.

Teórica o práctica

Suele considerarse que hay ciencias teóricas, ciencias prácticas y ciencias mixtas de teoría y praxis. ¿A cuál de ellas pertenece la hermenéutica? También a semejanza de la lógica, en la hermenéutica se da la dualidad de teoría y praxis. Abarca las dos cosas.

Es que hay disciplinas que, dada su generalidad y amplitud abarcadora, tienen un aspecto teórico y otro práctico. Pero lo primordial de esta disciplina es la teoría, que es su fin principal, ya que de ella obtiene lo que dará la practicidad. En efecto, el conocimiento es principalmente teórico, pero el conocimiento teórico, por extensión y aplicación, se hace práctico. Y, así, no hay contradicción en que ciertas disciplinas (como la lógica o la metafísica) sean a un tiempo teóricas y prácticas, porque la riqueza de su contenido da para ambas cosas. Así volvemos a encontrar ese doble carácter y, por lo tanto, división o clasificación dual de aspectos internos en la hermenéutica misma, ya como hermenéutica *pura* ya como hermenéutica *aplicada*.

Según dice Aranguren, "toda *theoría*, además de ser *práxis*, es a la vez *poiésis*, al menos incoativamente, porque, como también ha hecho ver Zubiri, el saber implica el «penetrar», «registrar» e «intervenir», y hay, por tanto, una unidad interna entre saber y modificar".[8] Aranguren dice de la ética

[8] José Luis López Aranguren, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, pág. 22.

que es teórica y práctica, y aquí encontramos analogía con la hermenéutica, como la habíamos visto entre esta última y la lógica. También podemos ver analogía entre la hermenéutica y la prudencia, como ya desde antiguo se había visto entre esta última y la lógica.[9] Es que la hermenéutica, al participar de la lógica, tiene el doble aspecto de formal y material. No es puro formalismo sino contenido vivo que se conoce y se ordena en lo concreto de la interpretación, como se ve en la prudencia, en el acto prudencial.

Hermenéutica docens *y hermenéutica* utens

Las expresiones "hermenéutica *docens*" y "hermenéutica *utens*" provienen de la escolástica, que hablaba de lógica *docens* y lógica *utens*. De ahí las toma Peirce en el sentido de lógica como sistema y en el de lógica aplicada o metodología.[10] Con todo, esta última, la lógica *utens*, tenía en la escolástica un sentido menos técnico de metodología y se refería a la aplicación de la lógica a un acto concreto del conocer. Así la tomamos nosotros. De modo parecido la toma Aranguren, cuando habla de "*ethica docens*" y "*ethica utens*", al decir que "la separación entre la moral vivida o *ethica utens* y los tratados de ética [*i.e.* la *ethica docens*], que para casi nada la toman en cuenta, es incomprensible".[11] Pero también daremos a la hermenéutica *utens* un sentido de metodología, ya que tiene que ver algo con ella, pues el método de la hermenéutica tiene que realizar, a partir de la interpretación viva,

[9] *Cf.* Leopoldo Eulogio Palacios, "La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás", en *Ciencia Tomista*, núm. 99, pp. 222 y ss.

[10] *Cf.* Thomas A. Sebeok y J. Umiker-Sebeok, "«Ya conoce Usted mi método»: una confrontación entre Charles S. Peirce y Sherlock Holmes", en Umberto Eco y Th. A. Sebeok, eds., *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce*, pp. 65-66.

[11] José L. L. Aranguren, *ibid.*, pág.25.

o de la vida interpretativa, una inducción o *epagogé*, para derivar por deducción (analógica y adaptada) sus leyes a las cosas concretas. Y hasta, como diría Peirce, tiene que hacer una abducción (o conjetura o hipótesis). En esa atención al caso concreto se ve la parte de analogía que la hermenéutica tiene con la prudencia o *phrónesis*.

La hermenéutica *docens* es la hermenéutica en cuanto doctrina o teoría general del interpretar, y la hermenéutica *utens* es la hermenéutica misma ofreciendo los instrumentos hallados en su estudio teórico para ser aplicados en la práctica, a saber, las *reglas* de interpretación. Y es que, aun cuando en la mayoría de los casos las ciencias son o teóricas o prácticas, en el caso de la hermenéutica, como en el de la lógica, dada su amplitud, puede tener el doble aspecto de ser teórica y práctica a la vez. Pero es primordialmente teórica y secundaria o derivativamente práctica, porque el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teórica.

Pero, al haber hablado de una hermenéutica *docens* y una hermenéutica *utens*, se cae en el problema de si la hermenéutica es por fin teórica o práctica, ciencia o arte.[12] Ya hemos dicho que la hermenéutica tiene un aspecto de ciencia y otro aspecto de arte; pero justamente el aspecto de arte que tiene surge y vive del aspecto de ciencia que también posee; por ello es principalmente ciencia y secundariamente arte. Porque de su estatuto epistemológico de ciencia se deriva el que pueda fungir como arte. O, si se prefiere, sólo puede ser arte porque también es ciencia.

Igualmente se podría hablar, como clases de hermenéutica, de una hermenéutica sincrónica y otra diacrónica, según

[12] Schleiermacher llama "arte" a la hermenéutica, pero no habla de ella como ciencia: "Clarificar *el arte de la hermenéutica* requiere acercarse al concepto de lo que Ernesti pensó que era ella, siendo que estaba bordeando su aplicación". Friedrich D. E. Schleiermacher, "The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10", en G. L. Ormiston y A. D. Schrift eds., *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, pág. 60. (Subrayado nuestro).

se dé predominio a la búsqueda de la sistematicidad o de la historicidad en un texto; asimismo, de hermenéutica sintagmática y de hermenéutica paradigmática, según se insista en la linealidad horizontal y la contigüidad o en la linealidad vertical de asociaciones, es decir una lectura en superficie y una lectura en profundidad.

Su metodología

Hemos dicho que tradicionalmente la hermenéutica estuvo asociada a la sutileza.[13] Pues bien, Ortiz-Osés expone la metodología de la hermenéutica en tres pasos que son tres modos de sutileza: (i) la *subtilitas intelligendi* —y que nosotros quisiéramos llamar *subtilitas implicandi*—, (ii) la *subtilitas explicandi* y (iii) la *subtilitas applicandi*.[14] Este autor trasla-

[13] Gadamer refiere la sutileza al Renacimiento, y dice que era un aspecto de su espíritu competitivo (*cf.* Hans-Georg Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y método II*, pp. 100). Pero no se da sólo allí. En la Edad Media se dio a Juan Duns Escoto el apelativo de "Doctor Sutil" (*Doctor Subtilis*), y esa sutileza consistía en encontrar siempre una posibilidad en donde los otros no la veían; sólo veían dos. Inclusive tenía que ver con la teoría de las distinciones, como su famosa *distinctio formalis ex natura rei*, intermedia entre la real y la de razón, y que Ockham cercenó con su famosa navaja, por parecerle que había demasiadas sutilezas. Pero también tiene que ver con las distinciones en la interpretación (de la Biblia y de la teología), ya que las distinciones llevan a una mayor precisión y síntesis.

[14] Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, *op cit.*, pp. 71-72. Estos términos aparecen ya en J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723 (*cf.* Hans-Georg Gadamer, *op cit.*, pág.100), y reaparece en Johann August Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761. A ellos se refiere Schleiermacher, cuando dice: "Sólo lo que Ernesti llama *subtilitas intelligendi* [exactitud de comprensión] pertenece a la hermenéutica; tan pronto como la *subtilitas explicandi* [exactitud de explicación] se vuelve más que la articulación [Lit.: «esfera exterior»] de la comprensión, se vuelve

da estos momentos a la semiótica: la *subtilitas implicandi* correspondería a la semántica (significado textual), la *subtilitas explicandi* a la sintaxis (significado intertextual) y la *subtilitas applicandi* a la pragmática (significado contextual). Pero creemos que habría que modificar un poco. El primer momento tocaría a la sintaxis, que corresponde a la *subtilitas implicandi* y no a la *subtilitas explicandi*. En ese primer paso se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática.[15]

En efecto, la implicación es eminentemente sintáctica, por eso la hacemos corresponder a esa dimensión semiótica, y en verdad ocupa el primer lugar. Después de la formación y tranformación sintácticas, que son implicativas por excelencia, vendrá la *subtilitas explicandi*, correspondiendo a la semántica. Aquí se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido sino como referencia, es decir en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario. Y finalmente se va a la *subtilitas applicandi*, correspondiente a la pragmática (lo más propiamente hermenéutico), en la que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico-cultural. Esto coincide además con tres tipos

ella misma un objeto para la hermenéutica y pertenece al arte de la presentación" (F. D. E. Schleiermacher, *op. cit.*, pág. 57).

[15] Es cierto que algunos —por ejemplo, Leo Apostel— ponen a la pragmática como previa a la sintaxis, ya que la misma imposición de significado a una expresión es un acto pragmático (*cf.* Leo Apostel, "Sintaxis, semántica y pragmática", en Jean Piaget, dir., *Tratado de lógica y conocimiento científico*, t. II, pág. 157: "La sintaxis presupone la pragmática"). Pero eso se daría en un orden de producción o de génesis. En el orden de análisis se estudia primero la dimensión sintáctica, que es la más independiente, después la dimensión semántica, que depende de la anterior, y al final la pragmática, que depende de las dos.

de verdad que se darían en el texto: una verdad sintáctica, como pura coherencia, que puede ser tanto intratextual (interior al texto) como intertextual (con otros textos relacionados); una verdad semántica, como correspondencia con la realidad (presente o pasada) o con algún mundo posible (futuro o imaginario) a que el texto alude, y una verdad pragmática, como convención entre los intérpretes (e inclusive con el autor) acerca de lo que se ha argumentado y persuadido de la interpretación, a pesar de que contenga elementos extratextuales (subjetivos o colectivos).

Así, el método de la hermenéutica es la *subtilitas*, la sutileza, en sus tres dimensiones semióticas de implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática. La aplicación[16] misma puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica o de implicación dada por las reglas de formación y transformación o gramaticales, y tras la explicación-comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor (la *intentio auctoris*).

La formación de esta metodología no es cerrada y fija; se va constituyendo y ampliando de manera viva. Permite enriquecer las pautas metodológicas mediante el rejuego de la praxis y la teoría, de la aprioridad y la aposterioridad, del análisis y la síntesis, de la inducción y la deducción. Más allá de todas ellas, sin quedarse en ninguna, reúne, como lo hacía Peirce, la inducción y la deducción en la abducción, en la hipótesis interpretativa que tiene que argumentarse para ser aceptada. Y por ello cabe hablar de pregunta hermenéutica, de juicio hermenéutico, que puede ser tesis o hipótesis, y de argumentación hermenéutica, en la que el principal argu-

[16] Ver esta noción en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 378 ss.

mento o tópico es mostrar la validez de la contextuación realizada.

De manera especial, funciona la abducción en la interpretación, se emiten hipótesis interpretativas frente al texto. Peirce veía el acto de interpretación como abductivo (o hipotético-deductivo, o de conjetura-refutación, o de ensayo-error, como dirá después Popper). El intérprete se enfrenta a un representamen, signo o texto, para interpretarlo, elabora (por abducción) una interpretación por la que resulta un interpretante (o interpretamen) en la mente de ese intérprete, según la cual se da la intensión o sentido del signo o texto, y que conduce a la extensión o referencia u objeto designado por ese signo (o el mundo designado por el texto). El interpretante es, a su vez, un signo de segunda instancia, que puede originar otro y éste otro (potencialmente al infinito, pero se detiene esa procesión infinita por el contexto). Hay un *interpretante inmediato*, que es la posibilidad de que el signo sea comprendido adecuadamente; pero también hay un *interpretante dinámico*, que es lo que de hecho o en acto se interpreta; y hay un *interpretante final*, que es el resultado final de ese acto interpretativo, y hasta puede ser un resultado ideal, una idea reguladora de la interpretación, que se captaría si se dieran las condiciones ideales de la interpretación. El interpretante puede ser un concepto, un acto o un hábito. El objeto al que el interpretante conduce puede ser *objeto inmediato*, que es la cosa en cuanto representada por el signo, y un *objeto dinámico*, que es la cosa misma independientemente de que sea representada y que determina al signo en su representación.[17]

[17] Sobre estas nociones peirceanas, véase M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, el capítulo correspondiente a Peirce, pp. 143-160.

Los elementos del acto hermenéutico: texto, autor y lector

Ya que hemos visto que (según el esquema de Peirce, aunque con otra terminología) en el acto de interpretación confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en el que se dan cita, el énfasis puede hacerse hacia uno o hacia otro. Hay quienes quieren dar prioridad al lector y entonces hay una lectura más bien subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor y entonces hay una lectura más bien objetivista. Pero exagerar en el lado del lector conduce a la arbitrariedad y al caos, y exagerar en el lado del autor lleva a buscar una cosa inalcanzable, inconseguible; cada vez se está suponiendo más que se puede conocer el mensaje igual o mejor que el autor mismo (porque se estaría conociendo al autor mejor que él mismo). Hay allí dos movimientos, uno de acercamiento y otro de distanciamiento respecto del texto (y del autor, porque, aunque ya lo ha perdido, el texto pertenece más al autor que al lector). El acercamiento conlleva el inmiscuir o meter la propia subjetividad; el distanciamiento permite alcanzar cierto grado de objetividad, no interpretar lo que uno quiere, sino más o menos lo que quiere el autor.[18]

Hay allí, entre otras cosas, un conflicto de intencionalidades, de deseos, de voluntades, entre lo que se quiere decir y lo que se quiere leer, además de conflicto de ideas o conceptos (ambigüedad). Es cierto que la sola intención del autor no basta para hacer la interpretación completa, pues estamos leyéndolo desde nuestra situación actual. Pero tampoco basta introducir lo más posible nuestra intención interpretativa de

[18] Las nociones de pertenencia (*Zugehörigkeit*) y distancia (*Verfremdung*) son de Gadamer, las de acercamiento (o aproximación o apropiación) y distanciamiento son de Ricoeur. Trata sobre ellas José María García Prada, "La producción del sentido en los textos", en *Estudios Filosóficos*, núm. 42, pp. 234 ss. Ver también M. Beuchot, "Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur", en *Pensamiento*, 50/196, pp. 143-152.

lectores; eso haría que cada quien diera curso libre a su creatividad al interpretar, sin importar ninguna medida proveniente del texto, impuesta por él. Más bien de lo que se trata es de llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguarde con la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente. Si hemos de hablar de una "intención del texto",[19] tenemos que situarla en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores. Tenemos que darnos cuenta de que el autor quiso decir algo, y el texto —al menos en parte— le pertenece todavía. Hay que respetarlo. Pero también tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más, esto es, decirnos algo. No habla en abstracto; lo estamos interpretando nosotros en una situación concreta. Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector y vive de la tensión entre ambas, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro.

Supongamos que nos enfrentamos con algo que hemos identificado como un texto. Un primer movimiento es buscar el contexto del texto (aunque no se descubra plenamente, pero al menos lo indispensable). En la contextuación se trata de conocer (a veces de adivinar) la intencionalidad del autor. Esto exige conocer su identidad, su momento histórico, sus condicionamientos psicosociales o culturales, lo que lo movió a escribirlo. También exige saber a quién o quiénes quiere decir lo que dice. Lo que quiere decir es el contenido del texto y ello es dependiente del autor, que quiere que interpreten eso los destinatarios. En efecto, cuando es recibido por otros que

[19] Umberto Eco la llama *intentio operis*, distinta de la *intentio auctoris* y de la *intentio lectoris*. *Cf.* Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, pág. 29.

no son los receptores originales, puede no decir lo mismo que decía en un momento preciso. Mas, ya que uno de los protagonistas es el autor y otro el lector, mientras mayor conocimiento se tenga de éste y de aquél, será mejor la interpretación. Conocimiento del autor, por la historia, según diversas modalidades (crítica textual, historia de su tradición, etcétera), y conocimiento de sí mismo como lector, por la reflexión que nos hace conocer las condiciones de nuestra interpretación (de la propia psique, de la sociología y de la propia tradición, en contraste con las del autor).

Efectivamente, como hemos dicho, en el acto de interpretación, de *hermeneusis*, se reúnen las siguientes cosas: hay un *texto* (que es vehículo de un significado o de mensaje), emitido por un *autor* y recibido por un *lector* o intérprete.[20] Algunos, como Roman Jakobson, hablan de seis elementos: el hablante, el oyente, el mensaje, el código, el contacto y el contexto;[21] pero aquí nos reduciremos al hablante o autor, el oyente o lector o intérprete, y el mensaje o texto, suponiendo ya dado de antemano el código y suponiendo que precisamente la interpretación se da por el contacto y consiste en colocar el texto en su contexto.

El autor es el que imprime un mensaje en el texto y además imprime a su mensaje una intencionalidad. Respecto de esto, Foucault hace una distinción entre autor y escritor.[22] Centrándonos en la idea de autor, distinguiremos, con Eco,

[20] Dejamos fuera de la noción de texto las de pre-texto y post-texto, que algunos han utilizado.

[21] Citado por P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, pp. 29 ss.

[22] *Cf.* Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, núm. 64, pp. 73-104. Creemos que las críticas de Foucault a las pretensiones de autoría de los sujetos modernos llegaron, al final de su vida, a una cierta mitigación, por ejemplo cuando habla de las estrategias y tecnologías del yo, en las que incluso deja lugar para cierta subjetividad no rígida.

un autor empírico, un autor ideal y un autor liminal. El primero es el que de hecho deja un texto, con errores y con intenciones a veces equívocas. El ideal es el que construimos quitando o modificando esas deficiencias (y a veces inclusive haciéndolo omnisapiente), y el liminal es el que estuvo presente en el texto, pero con intenciones en parte inconscientes (que no sabe que sabe o que no sabe que no sabe); pero éste nos parece que se reduce al autor empírico, con sus puntos ciegos e inconscientes. También puede hablarse de un lector empírico y un lector ideal (y no menciona Eco al lector liminal). El primero es el que de hecho lee o interpreta, con sus errores de comprensión y mezclando mucho sus intenciones con las del autor y a veces anteponiendo las suyas y dándoles preferencia; el segundo sería el lector que capta perfectamente o lo mejor posible la intención del autor.[23] (El lector liminal sería el que deja entrometerse intenciones suyas en el texto, pero nos parece que se reduce al lector empírico, que basta y sobra para hacer esas desviaciones.)

Asimismo, el intérprete ha de disponer de un código para poder descifrar el texto, que es con el que ha sido encodificado y ahora con él tiene que ser decodificado. Es el lenguaje con el que se escribió el texto y que el intérprete tiene que poseer para leerlo o incluso traducirlo. Además del código, algunos hablan del canal de la comunicación, de su fuente y de otros elementos que no consideramos que sea indispensable tocar aquí (ya lo dijimos en relación con la mención que hicimos de Jakobson).

El texto, entonces, posee un contenido, un significado. Ese contenido está realizando una intención, una intencionalidad.[24] Pero tiene el doble aspecto de connotación y denota-

[23] *Cf.* Umberto Eco, *ibid.*, pp. 126 y 130.

[24] Aun la intencionalidad puede ser de muchas clases. Pero podemos hablar de cuatro principales, atendiendo a su captabilidad. Hay una intencionalidad consciente y explícita, esto es, que capta tanto el autor como el lector. Hay otra consciente y tácita, que sólo capta el autor y a la que

ción, de intensión y extensión, o de sentido y referencia. Algunos distinguen este tipo de nociones. Podemos acarrearlas hacia la noción de sentido y referencia (según la terminología de Frege, o, como decían los escolásticos, significación y suposición). El texto tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, producido por el texto mismo. Solamente a veces el texto tendrá sólo sentido y carecerá de referencia real o normal, y la tendrá únicamente ficticia o especial.

El texto tiene, pues, un destinatario: el lector, que no siempre es el hermeneuta, ya que fue emitido para un público determinado. Perelman insiste en que todo discurso está dirigido a un auditorio, las más de las veces un auditorio concreto y definido; otras veces un auditorio "abstracto", como aquel al que se dirige quien escribe para toda la humanidad, o al menos para la humanidad razonable, o de buena voluntad, etcétera.[25] El público al que fue dirigido el mensaje del texto pudo haber sido el de una época, de un pueblo o de una circunstancia muy concreta, inclusive ahora alejada en la historia, y por ello no está dirigida a ese lector actual que es el hermeneuta. Entonces el hermeneuta viene a ser como un lector intruso, como alguien que lee un diario de una persona, sólo escrito para ella misma, o que lee una carta privada; o

difícilmente tiene acceso el lector. Otra es inconsciente y explícita, la que se escapa al propio autor, pero el lector la encuentra con ciertos instrumentos sutiles *ad hoc*, por ejemplo, aplicando el psicoanálisis. Y hay otra que es inconsciente y tácita, la que se oculta tanto al autor como al lector y permanece escondida, tal vez por siempre. Fue el psicoanálisis mismo el que habló de intencionalidad inconsciente, a pesar de que algunas otras corrientes han considerado que la intencionalidad siempre tiene que ser consciente, esto es, identifican intencionalidad y conciencia.

[25] *Cf.* Chaïm Perelman, "La nouvelle rhétorique comme théorie philosophique de l'argumentation", en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, vol. V, pp. 269-270.

por lo menos es un lector no pretendido por el autor, que no posee las claves de la decodificación y por eso con riesgo de no entender el mensaje. En todos esos casos es un lector no pedido por el autor, alejado en la historia, y, por lo mismo, con mucho riesgo de equívoco. Aquí debe entrar mucho más la contextuación del texto para poderlo entender con la menor equivocidad posible.

Los pasos del acto hermenéutico: el proceso interpretativo

En el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextuar ese texto al que nos hemos enfrentado. Es un acto complejo, que involucra varios actos. Lo primero que surge ante ese dato que es el texto es una pregunta interpretativa que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una tesis o una hipótesis que se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa.

La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión. ¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más. Puede decirse que la pregunta es un juicio prospectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa, pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipotético, hipótesis, y después se convierte en tesis. La misma tesis es alcanzada por el camino de des-condicionalizar la hipótesis, esto es, ver que se cumple efectivamente. Se trata de un razonamiento o argumento de abducción, como decía Peirce, o de conjetura y refutación, como decía Popper, o, si se quiere, hipotético-deductivo. Ya este proceso constituye la argumentación interpretativa, dado que las premisas o el argumento serán el cumplimiento de las

conjeturas o hipótesis o condiciones, que, por un procedimiento de *modus ponens* ($((p \supset q) \& p) \supset q$), según Carnap, o de *modus tollens* ($((p \supset q) \& -q) \supset -p$), según Popper, o abductivo o retroductivo ($((p \supset q) \& q) \supset p$), según Peirce,[26] hagan llegar a la conclusión, que será la tesis o hipótesis ya inferida y probada.

Podemos decir que el haber llegado a enfrentarnos al acto mismo de interpretación, el haber discernido sus elementos y los segmentos de su proceso, así sea someramente, es la mayor ganancia de nuestro recorrido. Con ello podemos entender de manera mejor las características que hemos encontrado en la disciplina hermenéutica. Estos rasgos que le hemos señalado cobran sentido y se iluminan a la luz de la vivencia y la comprensión del acto interpretativo, que es el núcleo de la hermenéutica toda.

El hábito o virtud de la interpretación

Como toda actividad humana, la interpretación puede llegar a constituir en el hombre un hábito, una virtud. Es una virtud mixta, como la prudencia, es decir en parte teórica y en parte práctica, teórico-práctica. Con respecto a la virtud, el problema que siempre se ha planteado, desde el Sócrates de Platón, es si la virtud puede enseñarse, y nunca se ha dado una respuesta definitiva. Pero parece referirse a la virtud práctica más que a la teórica. Con todo, lo que es posible decir es que, aun cuando no sea muy claro que la virtud práctica puede enseñarse, sí puede aprenderse, como lo dice Gilbert

[26] Como ha observado Bochenski (*Los métodos actuales del pensamiento*, pp. 137 y 184 ss., la retroducción o reducción tiene problemas lógico-formales, pues no siempre es concluyente y hasta puede ser falaz, pero es muy fructífera, y por eso es muy usada en la metodología de la ciencia. Por su parte, Arturo Rosenblueth (*Mente y cerebro*, pp. 101-104) la considera la inferencia más fértil en la investigación científica.

Ryle de toda virtud, ya teórica, ya práctica,[27] y la hermenéutica conjunta ambos aspectos. No hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación. De modo que la gente piensa que sí puede aprenderse o adquirirse el hábito de la buena interpretación o la *virtus hermeneutica*. Es como en el caso de la retórica; alguien puede ser naturalmente buen orador, un orador nato, pero la técnica o arte de la oratoria le ayuda a mejorar; así también al hermeneuta nato la técnica o arte de la hermenéutica le ayuda a incrementar esa virtud que ya tiene iniciada, hay un aumento interno o una *intensio* de esa virtud, de esa cualidad que lo hace interpretar bien. Mucho más si el individuo no es por naturaleza un buen intérprete, sino que tiene que aprender el arte de serlo mediante el estudio, el trabajo y la imitación para llegar a superar a quien le enseñe, o por lo menos para progresar.

Balance

De esta manera, vemos que la naturaleza de la hermenéutica es ser un arte y ciencia de la interpretación que tiene por objeto la comprensión del texto con cierta sutileza y penetración. Se divide en hermenéutica teórica y en hermenéutica práctica o aplicada; la primera es la recolección de principios

[27] *Cf.* Gilbert Ryle, "¿Puede enseñarse la virtud?", en R. F. Dearden, P. H. Hirst y R. S. Peters, eds., *Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico*, pp. 411 y 413. También hay que tomar en cuenta que la virtud tiene un componente de voluntad, además de uno de conocimiento: "La idea de que las virtudes pertenecen a la voluntad, y de que esto ayuda a distinguirlas de cosas como la fuerza física o la habilidad intelectual, ha sobrevivido a la consideración de la sabiduría como virtud, si bien de una manera bastante compleja y ligeramente atenuada" (Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios, y otros ensayos de filosofía moral*, pág. 21). Ver también Ernesto Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, pp. 285 ss.

y reglas que guían la interpretación sutil y adecuada, la segunda es la aplicación de esos principios y reglas en la interpretación concreta de un texto. Para ello pone el texto en su contexto apropiado. Su metodología es la sutileza, tanto de entender un texto, como la de explicar o exponer su sentido y la de aplicar lo que dice el texto a la situación histórica del intérprete.

En el acto hermenéutico hay un texto, un autor y un intérprete (y además un código). El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado (o plasmado en otros materiales, y aun se ha tomado como texto el puramente pensado). Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete. El intérprete pone en juego un proceso que comienza con la pregunta interpretativa frente al texto; sigue con el juicio interpretativo, juicio que suele ser primero hipotético y luego categórico, y pasa de hipotético a categórico mediante una argumentación que sigue una inferencia hipotético-deductiva, o retroductiva, o abductiva. A veces tiene que ser una argumentación más amplia y elaborada, inclusive con elementos retóricos. En todo caso, la argumentación interpretativa sirve para convencer a los otros miembros de la comunidad o tradición hermenéutica acerca de la interpretación que se ha hecho.

Y tiene que formarse el hábito de la buena interpretación, ir adquiriendo con el estudio y con la práctica esa virtud, y sobre todo teniendo buenos modelos o paradigmas de intérpretes. No para quedarse allí. Eso únicamente le dará la incoación del hábito. Tendrá que esforzarse por avanzar en él, inclusive superar a sus maestros, rebasar su propia tradición.

III. LOS MÁRGENES DE LA INTERPRETACIÓN: HACIA UN MODELO ANALÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

En el último capítulo de su libro *Los límites de la interpretación*, Umberto Eco dice que históricamente se pueden señalar dos ideas de interpretación. "Por una parte —explica—, se admite que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva, su esencia, una esencia que, como tal, es independiente de nuestra interpretación. Por la otra, se admite, en cambio, que los textos pueden interpretarse infinitamente".[1] En esta situación vemos a la hermenéutica hoy, debatiéndose desagarrada entre algunos puntos extremos que piden una solución intermedia. Veremos que para hallar dicha solución nos ayuda la doctrina antigua y medieval de la analogía. La analogía se colocaba como intermedia entre la equivocidad y la univocidad. Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que una no tiene conmensuración con otra; por ejemplo, cuando se dice "El prado y el hombre ríen", lo hacen en sentidos completamente distintos, o cuando decimos "gato" a un animal, a un instrumento y a una persona. Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad alguna entre unas y otras; por ejemplo, "Pedro, Juan, Pablo... son hombres", todos tienen que ser hombres en sentido idén-

[1] Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, pág. 357.

tico. En cambio, lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciter diversum et secundum quid idem*); esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario.

Por una parte, sobre la hermenéutica se cierne el peligro de los que dicen que todas las interpretaciones son válidas, esto es, los que propugnan un relativismo extremo o absoluto de la interpretación. A ellos se oponen los que han sostenido que sólo una interpretación puede ser válida (o verdadera). Al primer extremo, el del relativismo, podemos verlo como equivocismo. Al segundo extremo, el de la interpretación única, podemos verlo como univocismo. Pero entre lo equívoco y lo unívoco se encuentra la analogía. Lo equívoco es lo totalmente diverso, lo no conmensurable con otro; lo unívoco es lo totalmente idéntico. Pero lo análogo es lo en parte idéntico y en parte diverso; más aún, en él predomina la diversidad, pues es lo idéntico según algún respecto y lo diverso sin más. Tiene más de diversidad que de identidad, se preserva más lo otro que lo mismo, más lo particular que lo universal o común. A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero aquella que conviene, la más que se puede permitir; a los que exaltan la identidad, les hace ver que hay un ingrediente de mismidad, pero que no se puede negar la diferencia. Claro que los conjuntos de cosas no son todos y cada uno análogos, pero hay conjuntos de cosas que, precisamente por su complejidad, tienen que serlo, y ser conocidos como tales.[2]

[2] Tal vez no sea demasiado arriesgado decir que los conjuntos análogos tienen cierta semejanza con los conjuntos difusos (*fuzzy sets*) y con la lógica que les es propia. Acerca de la noción general de analogía, *cf.* M. Beuchot, "La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso", en *Analogía*, pp. 5-13.

En este sentido, nos parece que quienes proclaman el relativismo absoluto o extremo de las interpretaciones pecan de equivocismo, mientras que quienes proclamen una única interpretación válida incurren en el vicio contrario, el univocismo. Y lo que hace falta es la mediación de la analogicidad, por eso nosotros proponemos un modelo interpretativo analógico. La postura univocista de la interpretación única está negando de hecho la hermenéutica, porque ésta sólo puede darse y operar cuando hay múltiple sentido, polisemia; y esa postura en el fondo sostiene que no hay polisemia posible, diversidad de sentidos, sino que todo se resuelve en una sola interpretación que destruye a toda otra y, por lo demás, si se tiene el método adecuado, se tendrá esa comprensión sin necesidad de recurrir a las otras ni contrastarla con las otras, por lo que, más que interpretación, es captación mecánica o directa de sentido. No hay lugar para varios sentidos y, por lo mismo, no hay lugar para la interpretación, para la hermenéutica.

Las dos hermenéuticas extremas: la univocista y la equivocista

Pero de entrada vemos que postular una única interpretación, y pretender que en definitiva no hay interpretación, va contra la evidencia, pues en eso mismo se está dando cierta interpretación, va contra la no-contradicción, se autorrefuta. También el equivocismo se autorrefuta, porque el relativismo absoluto o extremo encierra contradicción en los términos mismos que lo componen. Que todo es relativo es un enunciado absoluto. Y, además, si todo es relativo, también es relativo que todo es relativo. Pero no es tan sólo esto ni tan sencillo. Un relativismo absoluto o extremo se autocancela, es como la paradoja de Epiménides, el mentiroso (paradoja que Russell hizo célebre, pero que ya era discutida en la Antigüe-

dad y en la Edad Media).[3] Decir "Todo es relativo" es heterólogo o no autopredicativo, pues no se puede decir que también ese enunciado sea relativo, ya que abarca todo con su cuantificador. Es absoluto por la extensión del cuantificador universal que lo caracteriza. Y entonces al decir que todo es relativo se dice que ya hay algo que no lo es, a saber, es absoluto que todo es relativo, o el enunciado "Todo es relativo" es absoluto (y lo es tanto en su sentido *de re* como en su sentido *de dicto*), y, por lo mismo, se niega a sí propio. Es como lo del mentiroso. Epiménides dice: "Estoy mintiendo", o "Todo lo que digo es mentira". Si miente, dice la verdad; y, si dice la verdad, miente. Así, "Todo es relativo", si es verdadero, se hace falso; y, si es falso, se hace veradero; pues, si es verdadero, indica que no todo es relativo (a saber, por lo menos él mismo no es un enunciado relativo, no puede serlo, por el cuantificador), y se autofalsifica; y, si es falso, indica que todo es relativo, lo cual es su verdad, pero con ello se vuelve otra vez falso, pues es algo absoluto el que todo es relativo. En ambos casos lleva a una contradicción, por lo cual es paradójico, como el enunciado de Epiménides. Además, podemos acudir a la pretensión pragmática de validez; todos pretendemos la verdad en nuestros enunciados y la validez en nuestros argumentos; por lo cual, hay una inconsistencia pragmática en el relativismo. Se tiene la intención de verdad y, en ciertos casos, de verdad universal; por lo cual, si se dice que todo es relativo, se intenta decir eso con universalidad y necesidad, por lo cual se vuelve absoluto, e *ipso facto* deja de ser relativo, es decir deja de implicar la verdad que supone. Y no

[3] Ese carácter paradójico del relativismo puede superarse con los instrumentos con los que Russell superó la paradoja de Epiménides, pero entonces se destruye. Porque para decir con verdad que todo es relativo habría que pasar a un rango lógico superior que ya no sería relativo; y, al pasar a un rango lógico superior, como hace Russell para determinar el valor de verdad del enunciado del mentiroso Epiménides: "Estoy mintiendo", resulta que el enunciado es falso. Así, siempre se falsifica.

se puede alegar que al decir "Todo es relativo" se piensa que ese mismo enunciado es relativo, y que se pretende que lo sea, lo cual lo salvaría, por la pragmática, de la inconsistencia y, aunque fuera inconsistente semánticamente no lo sería pragmáticamente, de acuerdo con la intención del hablante, porque precisamente su intención sería la de que ese enunciado absoluto fuera relativo; pero no se puede salvar pragmáticamente de la inconsistencia, ya que, si se relativiza ese enunciado en su significado pragmático, ya es salirse demasiado de las reglas del lenguaje y de la argumentación. Sería como en el caso del escéptico (si no del pirrónico, por lo menos del académico), que dice "Nada es cierto", y con ello está diciendo que por lo menos es cierto que nada lo es, con lo que ya hay algo que lo es, a saber, eso mismo que dice. Se podría alegar que pragmáticamente, esto es, según la intención del hablante o según su significado intencional, se está diciendo "Nada es cierto, incluso esto mismo", ya que se dice que el escéptico no acepta nada, ni siquiera lo que él mismo afirma. Pero esto es saltarse las reglas sintáctico-semánticas de la teoría de conjuntos y de la lógica de clases, que exigen que un enunciado no puede referirse a sí mismo (se excluye la autorreferencia), sólo se puede uno referir a un enunciado desde un sistema distinto, esto es, desde un metasistema o metalenguaje. (Es lo que estipuló Russell; otra cosa es que se desencadene, como lo mostró Goedel, un *regressus* de metasistemas.) Y como la aceptación y la no aceptación de reglas argumentales (o lógicas, o sintáctico-semánticas) es —como lo recalcó, por ejemplo, Apostel— un acto pragmático, está al nivel de la pragmática, pues en ese momento tan primitivo y fundamental la misma sintaxis depende de la pragmática y la tiene como previa (en la acepción de términos y aceptación de reglas de formación y transformación de un lenguaje), se incurre en inconsistencia pragmática también.[4]

[4] Sobre este tipo de refutación del relativismo dice Gadamer: "Por mucha claridad que se arroje contra la contradictoriedad interna de cualquier rela-

Un relativismo absoluto o extremo, pues, se instala en la equivocidad. Es extremo, es pragmáticamente inconsistente, encierra contradicción performativa. Pero un absolutismo absoluto se instala en la más completa univocidad; no es autocontradictorio, pero es inalcanzable para el ser humano. Sería querer conocer como Dios, que ve todo de manera absolutamente evidente. En cambio, un relativismo relativo es analógico, y no es autorrefutante o inconsistente. (Tal vez también un absolutismo relativo implique contradicción lógico-semántica, pero no pragmática, pues parece coincidir con el relativismo relativo, como veremos en seguida.) Entendemos el relativismo relativo como un relativismo con límites, como la posibilidad de poner límites al relativismo. Hay ciertamente cosas relativas, pero hay también algunas que no lo son, que son absolutas. Esto quiere decir, con otras palabras, que no todo es relativo, a saber, que hay algunas cosas —pocas, ciertamente— que son absolutas (*i.e.* universales y necesarias, como ciertos principios y causas). Si bien la mayoría de las cosas son relativas (singulares y contingentes), hay algunas que son absolutas (universales y necesarias). Hay unas cuantas cosas que son

tivismo, las cosas no dejan de ser como las describe Heidegger: todas estas argumentaciones triunfales tienen siempre algo de ataque por sorpresa. Parecen tan convincentes, y sin embargo pasan de largo ante el verdadero núcleo de las cosas. Sirviéndose de ellas se tiene razón, y sin embargo no expresan una perspectiva superior ni fecunda. Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo pretende ser verdad y en consecuencia se autosuprime. Pero ¿qué se logra con esto? El argumento de la reflexión que alcanza este fácil triunfo se vuelve, sin embargo, contra el que lo emplea porque hace sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión. Lo que es alcanzado por esta argumentación no es la realidad del escepticismo o de un relativismo capaz de disolver cualquier verdad, sino la pretensión de verdad del argumentar formal en general" (*Verdad y método*, pág. 419). Pero no es cierto que ese argumento disuelva la pretensión de verdad del argumentar formal en general, ya que no tiene la capacidad de revertirse sobre sí mismo y autocancelarse. No deja de ser retórica de escape la consideración de Gadamer sobre el argumento antirrelativista.

universales y necesarias (ideas, en el plano teórico, y valores, en el plano ético o práctico, y lo son según cierta jerarquía o gradación), aunque la mayoría son singulares y contingentes. Y esto es analogía, porque hay una comunidad, o igualdad, o universalidad, restringida, y una diversidad, o particularidad, extendida, una multiplicidad prevalente. Se trata de una aplicación del realismo moderado de los universales al problema del relativismo (el realismo moderado es a su vez una aplicación de la analogía al problema de los universales). El realismo moderado de los universales se conjunta con el conocimiento analógico del ser (sobre todo en el tema de la abstracción, *i.e.*, en cuanto a la abstracción de los conceptos análogos) para responder al problema del relativismo hermenéutico; pues lo que pasa es que los universales se dan concretados, encarnados en lo singular, y lo singular es factor de diversidad, mientras que lo universal es factor de identidad, igualdad o semejanza. Por eso predomina lo singular y diverso sobre lo universal e idéntico.

La analogía consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclítea de la diferencia, la coronación del relativismo, que es otro monolitismo, sólo que atomizado, cada átomo es un monolito (como se dice que Platón atomizó en las Ideas el ser parmenídeo),[5] el monolitismo de lo que es átomo sin ventanas, sin posibilidad alguna de conectarse con lo otro en algo común. Así, vemos que los extremos se tocan. El univocismo es un monolitismo, y el equivocismo es un univocismo atomizado, un monolitismo roto en fragmentos igualmente monolíticos, en un archipiélago. (Aquí no se guarda el principio de individuación de las masas y de los cuerpos no estructurados, a diferencia de los cuerpos que tienen una mayor estructura-

[5] Juan David García Bacca, "Comentario" a su edición y traducción de *El poema de Parménides*, pp. 38-39.

ción, de modo que algo es masa o cuerpo menos organizado si es divisible en partes que siguen siendo lo mismo; por ejemplo, algo sigue siendo agua si resulta de la división de una porción de agua, o sigue siendo arena, paja, etcétera; pero una estatua no se rompe en estatuas, un árbol se parte en ramas y no en otros árboles, un hombre no se divide en hombres, etcétera. El monolito del univocismo, en el equivocismo, se divide en monolitos menores; o, si se quiere, el equivocismo no es sino la división del monolito del univocismo en muchos monolitos más pequeños.)

Por eso, en lugar de un modelo unívoco y uno equívoco de la hermenéutica, proponemos uno analógico. Intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, pero tendiendo más a este último, ya que es primariamente diverso y secundariamente idéntico. Es diverso de manera propia y principal, y semejante de manera sólo impropia y menos principal.

También puede verse esto de otra manera. Hay lo que podríamos llamar hermenéutica positivista, la que cree en una única interpretación valedera. De hecho no es hermenéutica, pues ésta requiere alguna diversidad de sentido. Y es lo que pretendieron, por ejemplo, algunos historiadores positivistas y algunos historiadores marxistas: estar conociendo y diciendo la realidad como tal, sin ninguna intermediación interpretativa; hacían ciencia, no ideología (decían aquellos marxistas); o ciencia, no metafísica (decían aquellos positivistas). Pretendían la objetividad absoluta. Y, por otra parte, está lo que Ricoeur llama la hermenéutica romántica.

Para exponer cada una de estas líneas, la positivista y la romántica, elegiremos algún autor representativo de cada una, es decir alguien que nos sirva de prototipo, de paradigma. Con esto excluimos el que *todos* los positivistas fueron univocistas y *todos* los románticos fueron equivocistas.[6] Mar-

[6] De hecho, Octavio Paz señala a los románticos como analogistas porque usaban de manera predominante la metáfora. Pero la metáfora es la parte de la analogía que más se acerca a la equivocidad, con lo cual se da en los

caremos proclividades, tendencias que tenía cada una de estas corrientes, manifestadas por representantes clave y connotados. Alguien podría decir que hubo "positivistas" que buscaron la salida de la univocidad y la entrada en la analogía, como Wittgenstein (a pesar de que rehusara la denominación positivista). Pero autores como Carnap y hasta Quine hacen profesión de búsqueda de perfecta univocidad. Y, en el área del positivismo primitivo del siglo XIX, el autor que elegimos, Stuart Mill, es claro en su opción y actitud univocista. Lo mismo se ve en la actitud equivocista, es decir relativista, que se da en Schleiermacher con respecto a la misma religiosidad, aunque tuvo atisbos de huir de la equivocidad (y acercarse a la analogicidad) en algunos momentos de su hermenéutica. Se trata, pues, de una exposición por paradigmas, que muestran el predominio de algo, exposición que suele aceptarse como recurso válido.

En cuanto a la noción tan discutida de paradigma, nos atenemos a su origen wittgensteiniano, en el que se destaca un modelo de vida o de actuación (por ejemplo, científica, pero no sólo ella) con el cual se pueden guardar ciertos parecidos de familia. Por eso creemos que pueden verse como paradigmas de hacer ciencia o de hacer hermenéutica a ciertos científicos o ciertos hermeneutas que, más que *decir* cómo se hace eso, *muestran* cómo se hace. De acuerdo con ello, las teorías son sólo partes del paradigma, es verdad, y lo que queremos resaltar es que el paradigma mismo es más complejo.

La "hermenéutica" positivista: el modelo univocista

En primer lugar, la hermenéutica que podemos llamar "positivista" resulta paradójica. Sostiene que sólo hay una inter-

románticos, por lo menos, la proclividad, el peligro y riesgo del equívoco. *Cf.* Octavio Paz, *Los hijos del limo.*

pretación válida. Las demás son en su totalidad incorrectas. Claro que el univocismo de la corriente positivista ha recibido matizaciones en algunos de sus exponentes, pero hablamos de lo que predominó en ella. En su aspecto rudimentario, el positivismo adoptó la forma cientificista del siglo XIX, en la que sólo valía la interpretación reduccionista científica de cualquier texto o acción o evento; siempre una sola y única interpretación. Tenía que ser completamente unívoca, con un significado único y sin dejar ningún lugar a la ambigüedad. Con esa postulación de un significado único, de hecho tampoco se dejaba lugar a la hermenéutica misma. Esta significación unívoca era la que daba la ciencia (formal o empírica).[7] La formulación más extrema y elaborada de esto se dio en el positivismo de este siglo, el positivismo lógico, según el cual un enunciado era interpretado válidamente, esto es, tenía significado y verdad, dependiendo de la experiencia. Un enunciado era significativo si había para él un adecuado procedimiento de verificación. Y la verificación era sobre todo empírica, pues la verificación conceptual era analítica o tautológica, por lo cual no tenía nada que ver con la realidad. Por eso la que valía era la verificación empírica o sintética. Pero pronto se vio que ese criterio de significado era un enunciado inverificable empíricamente (y además tautológicamente), por lo que él mismo carecía de significado.[8] De esta manera, se veía que muchos de los enunciados de la ciencia misma eran inverificables y tenían que ser puestos en entredicho. Como es sabido, y según lo expone Hempel en un célebre artículo, el criterio de significado recibió incontables modificaciones, ajustes y parches. Pero todo resultó inútil.

[7] Un ejemplo preclaro de la empresa positivista es el libro de John Stuart Mill, *System of Logic*. *Cf.* Hipólito Taine, *Stuart Mill*, pp. 27-34, donde hace ver que para Mill todas las definiciones de la ciencia son nominales y todos sus términos unívocos.

[8] Más detalles sobre esto en M. Beuchot, "Estructura y función de la metafísica en la filosofía analítica", en *Libro Anual del ISEE*, pp. 249-295.

Reichenbach habló de verificación abierta, o de que los enunciados científicos eran verificables en principio aunque no de hecho o de momento. Wittgenstein mismo combatió ese criterio de significado en su época posterior al *Tractatus,* y lo mismo Popper. Pero en el fondo lo que más pesaba era esa autorrefutación en la que había incurrido desde el comienzo. Ya los escolásticos hablaban de que "la universalidad construye falsedad y la particularidad edifica verdad" para tener cuidado con los juicios extremados. Es decir, es más fácil que un enunciado universal sea falso a que lo sea uno particular. Así, decir que sólo es significativo y correctamente interpretable lo que tiene verificación empírica, es eso mismo inverificable empíricamente, porque ya de suyo, con ese criterio enunciado universalmente resulta de hecho y aun en principio (para una mente finita) inverificable él mismo. Y no sólo es inverificable sino que tampoco es unívoco; pierde esa univocidad pretendida y, a la postre, cae en lo equívoco. Los extremos se tocan. Como se ve, pues, la "hermenéutica" univocista o positivista se autorrefuta.

La hermenéutica romántica: el modelo equivocista

En segundo lugar, tenemos la hermenéutica romántica. Ella era el opuesto del positivismo: daba predominio a la subjetividad. Incluso el romanticismo estuvo emparentado con esa subjetividad absoluta del idealismo. También aquí hablamos de lo que predominó en esta corriente romántica por más que algunos de sus exponentes hayan mitigado el subjetivismo que la caracterizó. Un ejemplo de lo que en ella ha predominado fue Schleiermacher. Conocedor de Kant y de Hegel, pero también de Platón y de Aristóteles, tomó de este último la hermenéutica y la aplicaba a la Biblia con un giro personal.

Ese giro personal era el romanticismo.[9] Recuérdese que el romanticismo, en el arte, hacía preponderar el contenido sobre la forma: no importan los formalismos, lo que importa es el sentimiento.[10] La hermenéutica romántica, pues, consistía en dejarse impregnar —y no ciertamente por la vía de la razón, sino por la del sentimiento— por el texto y su contexto, por el autor y su cultura; de alguna manera, se hacía una inmersión directa en el mundo del autor, en su cultura, se transvasaba al lector, pero de una manera que —aun cuando parecería lo más objetiva, dada esa inmersión en el otro por empatía— se realizaba por la subjetividad.[11] Era una fusión

[9] *Cf.* Hans G. Schenk, quien en su libro *El espíritu de los románticos europeos* dedica a Schleiermacher el capítulo XIII: "El cristianismo emotivo", afirma certeramente que la hermenéutica teológica de Schleiermacher significó un relativismo nacido del sentimiento como instrumento cognoscitivo. Dice: "Para Schleiermacher, el sentimiento religioso es la llave maestra y, de hecho, la única clave de la religión. La teología no es, para él, más que el sentimiento religioso que se ha explicado" (pág. 152). Esto le sirvió para sostener que todas las iglesias cristianas, como interpretaciones del Evangelio, eran válidas y complementarias. Sigue diciendo Schenk: "Las múltiples interpretaciones del cristianismo —ésta era la suposición subyacente— servían todas, para suplementarse unas a otras, y para hacer destacar algún rasgo esencial del cristianismo que de otra manera podría perderse" (pp. 153-154). Y agrega: "El relativismo romántico de Schleiermacher en cuestiones religiosas no se limitó al mundo del cristianismo" (pág. 154), sino que daba por igualmente buenas todas las interpretaciones de lo divino hechas por las demás religiones.

[10] Para una clara y suficiente caracterización del romanticismo, *cf.* Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, pp. 33-37. Sobre Schleiermacher y el resurgimiento de la hermenéutica, *cf. Ibid.*, pp. 44-47.

[11] *Cf.* Friedrich D. E. Schleiermacher, "The aphorisms on hermeneutics from 1805 and 1809/10", en G. L. Ormiston y A. D. Schrift, eds., *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, pág. 58: "Un requisito importante para la interpretación es que uno debe desear abandonar su propia conciencia y entrar en la del autor"; y pág. 81: "Al combinar los elementos objetivo y

de subjetividades que curiosamente parecería conducir a la máxima objetividad, pero que más bien derivaba hacia y culminaba en un subjetivismo más avanzado. Lo curioso no es sólo que la hermenéutica romántica lleva a un relativismo igualmente autorrefutante que aquel al que llevaba el positivismo, y que se ha extendido mucho en nuestros días bajo diversas versiones y presentaciones, sino que, comenzando con la equivocidad, llega también a padecer de la misma norma de univocidad. Aunque parezca imposible, se puede ver que así es. En el aparente equivocismo del relativismo se esconde el univocismo porque hay un cientificismo no resuelto en el fondo. Esto lo ha detectado el propio Vattimo al decir que el ideal schleiermachiano de la identificación con el otro descansa en la idea de autotransparencia del sujeto y, en definitiva, en una ontoteología de la presencia plena ahistórica.[12]

El romanticismo reaccionaba contra las ciencias formales y naturales que le presentaba el positivismo, pero no contra las ciencias sociales que nacían y que siempre han vivido a la sombra de las otras ciencias, y envidiándolas e imitándolas a veces de maneras absurdas. Algunos rasgos que nos hablan de este acercamiento del romanticismo a esas ciencias humanas y sociales es, por ejemplo, el exotismo, reflejo de los estudios antropológicos que comenzaban a hacerse de las colonias lejanas de Inglaterra y Francia, aunque, significativamente, viéndolas como algo totalmente ajeno a los europeos, no para ayudarlos. Otro ejemplo es el interés por las épocas y sociedades más desconocidas y hasta despreciadas por la ilustración y el positivismo, como la Edad Media, que brindó múltiples motivos artísticos al romanticismo y que viene a ser un estudio paralelo al de la naciente sociología de Comte, Spencer y Stuart Mill. De hecho, en el mencionado relativismo romántico —y ahora en el posmoderno— se es-

subjetivo, uno se proyecta a sí mismo en el autor. Yo hablaría de un conocer al autor mejor de lo que él mismo se conoce".

[12] *Cf.* Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, pp. 158 y 161 ss.

conde la idea univocista —por reduccionista— de que lo que determina la racionalidad en general es la cultura particular, al menos en cuanto que se cree que las normas de la cultura local marcan los límites de la racionalidad y, por lo mismo, de la interpretación. Es curioso ver cómo el univocismo del positivismo cae en el equivocismo, y cómo el equivocismo del romanticismo viene a incidir en un univocismo diferente. Pero, aun con sus diversos matices, esto nos muestra que los extremos se tocan.

Por lo demás, romanticismo y positivismo son contemporáneos, aparecen en las primeras décadas del siglo XIX.[13] El romanticismo surge como reacción contra el racionalismo-empirismo de la Ilustración. El positivismo es una reacción contra el romanticismo, su desconfianza de la razón y su especie de irracionalismo. Otra vez observamos que los extremos se tocan, pues, si la hermenéutica positivista —que en realidad no es hermenéutica— pretende la máxima objetividad, la hermenéutica romántica pretende lograr esa máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad, acorde con su exaltación del yo, del sujeto, y de las facultades más subjetivas —a saber, las sentimentales— del hombre. La hermenéutica romántica es equivocista, da el predominio total a la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones que introduce el yo, irrepetible e intransferible, con el peligro casi de ser incomunicable (al menos por medio de la razón; tendría que ser por una gran empatía realizada a través del sentimiento). La hermenéutica positivista es univocista, la interpretación es una sola, y tiene que ser compartida por todos. Es el cientificismo. Para remediar esa caída en los extremos, podemos proponer un medio analógico, que sería una hermenéutica en la que las interpretaciones no fueran todas inconmensura-

[13] Tal vez se puede señalar al romanticismo como algo anterior al positivismo, pero Paul Bénichou, en su obra *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, pp. 244 ss., sabe mostrar el modo en que se entrevera el positivismo con el romanticismo y las mutuas relaciones que sostuvieron.

bles, equívocas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, unívoca, sino que fueran en parte comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad o igualdad, pero preponderantemente diversas por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete. Con ello se salvaría la conmensurabilidad y podría compararse entre las interpretaciones y decidir cuáles de ellas son mejores que otras, y en este sentido podría hablarse de unas que se acercan más a la verdad y otras que se alejan de ella. Habría una interpretación principal, más cercana a la verdad objetiva; pero eso no quitaría la posibilidad de que hubiera otras más que se acercaran a ella y que tuvieran su parte o grado de verdad en el sentido de aproximación en la correspondencia a lo que el autor dice en el texto.

Esta restricción (y hasta cierre o límite) de la verdad de las interpretaciones podría parecer traición a la analogía (que se acerca más a lo equívoco, y aquí da la impresión de acercarse más a lo unívoco). Pero no lo es. No se trata de sostener una única interpretación como válida, sino varias, pero dentro de cierto límite, y puede decirse que unas entre ellas se acercan más a la verdad, y, por supuesto, que otras se alejan de ella. Se trata de poder comparar interpretaciones como verdaderas o falsas, de modo que se evite el equivocismo de los relativistas, que las ven a todas como válidas y complementarias.

El modelo analógico

Frente a estos extremos del equivocismo y el univocismo, queremos presentar (así sea como esbozo, para ser después más ampliamente desarrollado) un modelo analógico de la interpretación, una hermenéutica analógica, inspirada en la

doctrina de la analogía de Aristóteles y los medievales.[14] En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido, en la equivocista, la diversidad. En cambio en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten. En este modelo se sabe que la interpretación se aproxima más a ser inadecuada porque la analogía misma tiende más a lo equívoco que a lo unívoco. Es cierta conciencia de que lo que en verdad se da es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional. En efecto, el lenguaje y el discurso analógicos eran para Aristóteles y los medievales la estrategia (con fuerte dosis de estratagema) para cercar en algún punto el significado, así fuera de manera aproximativa, y para determinar o delimitar la interpretación sin cerrarla.

La interpretación analógica es también conciencia de la finitud y, por lo mismo, de una filosofía de lo infinito. El infinito es potencial; para Aristóteles, el infinito actual no podría existir, como lo mostraban las paradojas de los eleatas. Lo actual es lo finito, no lo infinito, para el conocimiento del hombre. Y, si hubiera infinito actual, sólo podría conocerlo como potencial, por la finitud de su conocimiento. Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Ese ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la

[14] Para una exposición un tanto más completa de la teoría semiótica de la analogía, *cf.* M. Beuchot, "Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista", en *Acta Poetica*, pp. 87-101. Por supuesto que un texto clásico sería el de Santiago María Ramírez, *De analogia*. De él nos hemos beneficiado mucho.

comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. De esta manera, la comunidad, que no es ideal, sino muy limitada, muy finita, ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa.

Se busca la *intentio auctoris*, famosa en la exégesis medieval. Ciertamente interviene la *intentio lectoris*, como la llama Umberto Eco, pero la *intentio textus* —por así llamarla—, híbrida de las dos, recoge preponderantemente la del autor, y, supeditada a ella, la del lector, el cual, sí, la enriquece, pero no al punto que se pueda tomar la libertad de distorsionarla. Licencias de lector, como las licencias poéticas, eran mal vistas si se extralimitaban, era de mal gusto extralimitarse; había límites, percepción del cierre, de la finitud, condición inalienable de la contingencia humana.

Veamos más de cerca qué es la analogía, la interpretación analógica. Ya hemos dicho que la analogía se acerca más a lo equívoco que a lo unívoco. Por eso la lucha aquí, en este modelo, es evitar que se vaya más a lo equívoco, pugnar por alcanzar lo más que se pueda la univocidad; resistir al vértigo de lanzarse a la turbulenta e incontenible corriente de la equivocidad; sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco, que él por sí solo se encarga de tirar hacia lo equívoco. ¿Por qué no dejarlo que se vaya a la equivocidad? Porque entonces se desbocaría todo conocimiento, porque hay que respetar y obedecer a la finitud del hombre. Sobre todo en esas ciencias en las que más se nota, en las ciencias humanas, que son precisamente en las que tiene su lugar más propio la hermenéutica. En cierta manera, es reconocer que la realidad misma tiende a la equivocidad, y sólo se domeña por el conocimiento analógico.

Lo análogo tira a lo equívoco, y el camino esforzado es hacia la univocidad. Por eso la primera clase o tipo de la analogía era la analogía de desigualdad, que es casi univocidad, como cuando se dice "cuerpo", ya que hay diversos tipos de seres corpóreos, unos más perfectos que otros, y esa palabra

los significa o se les predica de manera desigual pero cercana a la univocidad. También está la analogía de proporción impropia, o trópica, a saber: la metáfora, todavía muy próxima a la equivocidad. La analogía es proporción, es una igualdad proporcional: a cada cual según la porción que le toca, su porción. Y como la metáfora se acerca mucho a la equivocidad, por eso es analogía de proporcionalidad impropia. La analogía misma es análoga. En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad; pero es también semejanza, tiene su porción de igualdad; y por eso puede dar conocimiento y provoca *sinapsis* entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien la capta. Se interpreta con todo el hombre.[15]

Otra analogía aún bastante dispar es la analogía de atribución, que consiste en que el sentido de un término se aplica o se atribuye de manera privilegiada a un analogado principal y de manera menos propia, a causa de él o por parecido con él, a los analogados secundarios. Como "sano" se dice del organismo de modo primario, y, a causa de él o en función de él, se dice también del alimento, la medicina, el clima, la orina, etcétera. Hay pues, en este tipo de interpretación, un significado principal y otros secundarios, el significado del término se atribuye según jerarquía; de manera primaria o propia a uno en especial, de manera secundaria o derivada, a los demás, que son análogos por parecerse al anterior, y de acuerdo con ello son más o menos adecuados. Allí hay una interpretación principal, la más propia y adecuada, y otras que lo son menos, hasta rayar en lo inexacto y lo falso. No se trata de un significado único ni de una interpretación única, como en la hermenéutica univocista, sino de una interpretación principal que norma o dirige y estructura a las demás que han de ser válidas o adecuadas.

[15] Sobre esto, *cf.* M. Beuchot, "Análisis semiótico de la metáfora", en *Acta Poetica*, pp. 113-125.

Por otra parte, la analogía de proporcionalidad propia trata de recoger los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término con más igualdad, sin un analogado principal y otros secundarios, sino como en una cierta democracia de sentido. Pero tampoco hay completa igualdad, sino una igualdad proporcional. A cada uno se le respeta su porción de sentido, que es preponderantemente diversa, diferente. Es una proporción múltiple o compleja en la que el modelo y criterio es una proporción simple, aquella por comparación con la cual las demás siguen siendo adecuadas. Así, un cúmulo de interpretaciones se concatenan y se transmiten la adecuación del texto, y se van "inyectando" la adecuación como en una especie de transitividad; pero hay proporción, se pueden relacionar entre sí por algún punto en común, de ninguna manera son dispares o disparatados, cierran un cierto margen de variabilidad. Mientras que en la analogía de atribución las interpretaciones se relacionaban con una principal, aquí se relacionan unas con otras mediante eso común que van transmitiéndose y conservando, dentro de un margen que evita que se disparen, que caigan en la disparidad.

La hermenéutica analógica no es sólo una propuesta metodológica sino un modelo teórico de la interpretación, con presupuestos ontológicos y epistemológicos, y que, por supuesto, llega a una tesis metodológica. Tal vez haya que precisar un poco más el concepto de *significado analógico* diciendo que es el que tiene un término cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Este significado analógico que se maneja en nuestro modelo de interpretación es analógico porque admite un rango de variabilidad. Esto se parece a la *lógica de la variación*, de Bernhard Bolzano, para quien las variables tienen un rango o margen de variabilidad más allá del cual no pueden salir, y hay que poder determinar de alguna manera ese rango. Por esa variablidad, no se trata de univocismo; mas por esa determinabilidad de los márgenes, no se tra-

ta de equivocismo. Es una variablidad analógica, es equivocidad sujetable, o, como diría Bertrand Russell, "ambigüedad sistemática"; aun sin llegar a la univocidad, no se nos desliza hasta la equivocidad y nos brinda un conocimiento aceptable.

Eso permite que no haya un significado único para ese término sino varios que pueden pertenecerle válidamente; pero no de manera indiscriminada. Así, permite que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no una sola; pero según niveles de validez. Y quien determina esa validez es el intérprete, en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor del texto (la cual intencionalidad es el criterio de verdad o de validez interpretativa). Por eso es un criterio de verdad que abarca tanto el coherentista, el correspondentista y el pragmático, de modo que el último subsume y supone a los anteriores. Captar la intención del autor es ciertamente algo de la verdad pragmática, y para ello sirve mucho el diálogo y el consenso (el cual llegaría a lo ideal si se diera el consenso del autor), pero que nos hace atinar a la verdad como correspondencia (con el significado objetivo del texto) y da sentido a la verdad como coherencia en el interior del texto y de éste con otros textos.

Entonces, ¿quién determina el significado? ¿El intérprete, la estructura del texto, o la intención del autor? Ya los medievales hablaban de la *intentio auctoris* y de la *intentio lectoris*, y Umberto Eco habla de la *intentio operis* o *intentio textus*. Nosotros hablaríamos, más que de una intención del texto, de la conjunción o encuentro de la intención del autor y la intención del lector. En parte se puede recuperar la intención del autor, y en parte ya está contaminada de la intención del lector. Ciertamente la intencionalidad del lector se mete en la interpretación; pero no a tal punto que se cambie totalmente y se pierda la intencionalidad del autor. Hay que buscar un delicado equilibrio en el que predomine la intencionalidad del autor, que es el lado del que está la objetividad. En efecto, es el mismo problema de la subjetividad y la objetividad de la interpretación. No podemos decir que toda

interpretación es subjetiva, como tampoco que es completamente objetiva; hay una mezcla de las dos cosas; pero tiene que predominar la subjetividad, sin que por ello se haga imposible determinar una verdad textual y grados de aproximación a la misma, en jerarquía de proporciones, de interpretaciones que están más proporcionadas o adecuadas que otras a la verdad del texto. Así, el criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, pero no es plenamente alcanzable; nuestra subjetividad se inmiscuye siempre (aunque no al grado de tergiversar esa intención y hacerla inalcanzable). Habría que hacer una mezcla de los criterios de verdad como correspondencia o adecuación a la intención del autor, con el hecho de que el lector se autointerpreta en la interpretación sobre todo como posibilidades de desarrollo de su propio ser. De esta manera se rompe el círculo hermenéutico y se superan los presupuestos y los prejuicios, ya que lo que se da al final de la interpretación no es lo mismo que estaba al comienzo de ella. Y de esta forma también se puede admitir un progreso en la interpretación, ya que cada acto hermenéutico conduce a un resultado distinto de lo que se tenía al iniciarlo.

Se preguntará si el consenso se da con base en la argumentación o en la prudencia (*phrónesis*). Aquí nos ayuda una vez más la analogía. Se ha estudiado la analogía entre la lógica y la prudencia[16] en el sentido de que la lógica, dentro de su estructura discursiva y racional o razonable, tiene un aspecto intuitivo y prudencial muy fuerte. Eso hace que en la discusión en la que se busca la convergencia de tradiciones intervenga un acto prudencial (como el que se da en la emisión de hipótesis científicas y en la práctica de la traducción) que hace comprender y entenderse (y ese acto es de naturaleza analógica).

Esta noción de prudencia tiene mucho que ver con la captación de los paradigmas, que se basan en los "parecidos de

[16] *Cf.* Leopoldo Eulogio Palacios, "La analogía entre la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás", en *Ciencia Tomista*, núm. 99, pp. 222 ss.

familia" wittgensteinianos, y que nos parecen altamente analógicos. El paradigma surge en el marco de una comunidad, de una cultura. Pero tiene que hacerse de alguna manera conmensurable con el paradigma anterior, so pena de no ser entendido. Se ha dicho que la conmensurabilidad se da al *traducir* elementos de un paradigma a los de otro. Precisamente en ese trabajo de traducción es donde más se da la analogía. Hay una traducción univocista, otra equivocista y otra analógica. La traducción unívoca es inalcanzable las más de las veces; la traducción equívoca es inútil; sólo queda la traducción analógica, aproximativa, pero que guarda una jerarquía de traducciones que son más acertadas y otras que lo son menos. Cuando se dice que la comunidad o las comunidades ayudan a determinar esa adecuación con la verdad de la traducción o de la interpretación se alude a la intersubjetividad. El único medio que tenemos de cribar la objetividad alcanzable y evitar lo más que se pueda la mera subjetividad es la intersubjetividad, en el diálogo y la discusión con los demás de la misma comunidad o con los pertenecientes a otras comunidades. Claro que va a darse el conflicto de las interpretaciones, pero en la conjunción de todas esas instancias podrá evitarse el solipsismo que es univocista y el relativismo que es equivocista, y que en el fondo son extremos que se tocan, que se encuentran. Con respecto al problema de la creatividad respecto a la tradición hermenéutica, queremos decir que de ninguna manera excluimos la creatividad; antes bien, es la vida misma de la interpretación; pero también consideramos el apego *crítico* a la tradición, que es una relación no esclavizante con ella, ya que resultan poco de fiar los que ponen como valor la innovación por la innovación misma; que sea una innovación conectada con lo mejor de la tradición heredada para desarrollarla en esa línea de lo óptimo y hacerla aún mejor.

Con el modelo analógico se evitaría también esa penosa lucha entre la hermenéutica y la pragmática. La pragmática, como buena heredera del positivismo, a través de su derivación en ciertas esferas de la filosofía analítica, se inclina a la objetividad. Cree que es posible alcanzar la intención que tuvo el autor, el significado del hablante (el *speaker's meaning*), con toda objetividad; en cambio, la hermenéutica, en parte al menos heredera del romanticismo, a través de ese extraño romántico que fue Dilthey, o, al menos, a través de esa parte romántica que dejó Dilthey en su filosofía, da el predominio a la subjetividad y descree de que se pueda alcanzar objetivamente la intención del hablante en su puridad. En efecto, Dilthey daba prioridad al *mundo de la vida* que se abría en el texto, y a ella se tenía acceso por el sentimiento, por el *Gefühl*, esto es, por la empatía. Hablaba de las ciencias de la naturaleza como poseedoras de la explicación, mientras que a las ciencias del espíritu les tocaba la comprensión. Ciertamente la labor de Gadamer y de Ricoeur fue convencer de que el modelo hermenéutico del conocimiento cuestionaba esa dualidad, esa división tan extrema, pero sin llegar a la fusión.

Al decir que la explicación es univocidad y la comprensión equivocidad, y al decir que Gadamer y Ricoeur acercan una y otra, no quiere decirse que lo hagan completamente. Sobre todo Ricoeur insiste[17] en que es necesario mantener siempre un resquicio de diferenciación entre comprensión y explicación. Así, la hermenéutica analógica, que se acerca más a lo equívoco que a lo unívoco, tendrá siempre más de comprensión que de explicación; aunque, como Ricoeur se esfuerza por señalar, la comprensión misma encierra aspectos de explicación.

[17] *Cf.* Paul Ricoeur, "Entre hermenéutica y semiótica", en *Escritos*, núm. 7, pág. 80.

La hermenéutica positivista era puramente explicativa, y la romántica puramente comprensiva, intuitiva. Pero es posible aplicar aquí la analogía para evitar tanto el univocismo de la hermenéutica positivista como el equivocismo de la hermenéutica romántica. De acuerdo con ello, una hermenéutica analógica preserva una parte del univocismo de la hermenéutica positivista, una parte pequeña, según la cual la interpretación requiere de la inteligencia razonadora y explicativa; pero, preponderantemente, requiere de la empatía y de la razón intuitiva, esto es, de lo que los medievales llamaron —por ejemplo, santo Tomás de Aquino— el conocimiento por intelección y el conocimiento por connaturalidad (además de la razón). En cierta manera, hemos de recordar lo que nos legó Aristóteles: que el conocimiento (y la interpretación) se da en el rejuego de la intelección, el razonamiento y el sentimiento. Conjunta la intuición y la argumentación. Mas, como también decían Aristóteles y los medievales, la intelección es más perfecta que la razón, porque es el acto más propio de la sabiduría; pero se acompaña del raciocinio (y la argumentación). Surge al principio de un razonamiento, y surge al final de él, como lo vemos en los principios que gobiernan el silogismo y en la conclusión que resulta después del trabajo inferencial. La intelección o intuición es directa y gozosa, en tanto que el razonamiento es penoso y agotador, a veces hasta tortuoso y torturante. Pero el hombre no es intelecto puro, es preponderantemente raciocinio, por eso se define como racional y no como intelectivo. Sin embargo, el raciocinio explicativo también es implicativo, y eso lleva a la comprensión, lleva a fusionar la explicación y la comprensión. Como lo hizo ver Ricoeur, el estructuralismo nos enseñó que hay una causalidad estructural, y, ya que la explicación es causal, es una explicación; pero esa causalidad estructural, como la que se da en matemáticas, es intuitiva, comprensiva, con lo cual se acercan la comprensión y la explicación. También hay una intencionalidad que se capta intuitivamente y a la vez da explicación, se aproximan nuevamente com-

prensión y explicación. Es reencontrar lo que había puesto Aristóteles en la causalidad formal (o estructural) y en la causalidad final (o intencional); en ambas conjuntaba la comprensión y la explicación. En ellas, explicar es comprender y comprender es explicar.

Aquí desearíamos rescatar una antigua tesis aristotélica y medieval, a saber, que la comprensión es superior a la explicación. La comprensión es propia del intelecto, mientras que la explicación lo es de la razón. El trabajo del conocimiento comienza con la intelección, que aporta los principios, las premisas, los puntos de partida; sigue con la razón, que extrae conclusiones a partir de ellos, es decir elabora discurso, y culmina otra vez en la intelección, pero ahora con la captación de una conclusión, síntesis o resultado mejor, en el sentido de más elaborado (el silogismo no lleva a conocer en la conclusión exactamente lo mismo que estaba en las premisas, como quieren aquellos que lo acusan de círculo vicioso o petición de principio). Por ello el trabajo de la razón está al servicio de la intelección, y de esta manera el intelecto ocupa un puesto estructural de rango más elevado que el discurso. El discurso o explicación está en función y al servicio de la comprensión o intelección. Cuando se dice, además (como lo hacen Ricoeur y, a su modo, Gadamer), que en la hermenéutica se fusionan la comprensión y la explicación, uno recuerda la noción de sabiduría (*sophía-sapientia*) de peripatéticos y escolásticos, a saber, en la cual se fusionan el intelecto y la razón; pero en el límite, esto es, sin mezcla, sin perder su especificidad, pues en ese mixto que es la sabiduría predomina la intelección sobre la razón, ciencia o discurso, ya que la intelección es conocimiento de lo simple, y la ciencia de lo complejo, que prepara para ser conocido como simple a una luz superior o abstracción más elevada, resultando siempre el culmen la intelección. Es decir, siempre la intelección o comprensión tiene la jerarquía principal, pero no se da sin más en plenitud, ya que requiere ser acompañada de un arduo trabajo de explicación y de discurso.

IV. TRADICIÓN E INNOVACIÓN EN HERMENÉUTICA

Un problema para el que nos han sido útiles las reflexiones de Stanley Rosen es el de cómo situar la retención y la novedad en la interpretación. Es el problema de la relación entre tradición e innovación en hermenéutica.[1] ¿Se da la innovación como continuación de una tradición o como ruptura con ella? Algunos se colocan en la línea de la tradición y ven la innovación como muy difícil y rara, por no decir casi imposible e ilusoria; por ejemplo, los clasicistas y los que se adhieren a una escuela muy fuerte, como el positivismo, la fenomenología o el estructuralismo. Otros se colocan en la línea de la renovación y ven que se tiene que destruir de alguna manera la tradición para poder innovar. Aquí está la presencia de Nietzsche, según el cual una vieja interpretación se substituye por una nueva mediante la violencia teórica, sobre todo por la persuasión; y se ve en la escuela de la desconstrucción, como en Derrida.

Pero Stanley Rosen nos certifica en la búsqueda de una vía distinta, que pueda avanzar dentro de una tradición sin tener que destruirla, y que sea capaz de tomar en cuenta una tradición sin esclavizarse a ella. Rosen critica tanto las estrategias interpretativas de Nietzsche como las de Derrida. En

[1] Aquí debería trabajarse mucho más la noción de tradición, acudiendo a los antropólogos, historiadores y otros científicos sociales. Pero nos contentaremos con la noción de sentido común o de lenguaje ordinario, que es la que utilizan algunos filósofos, como Gadamer y MacIntyre, lo cual nos parece que puede ser suficiente.

el caso de Derrida, nos hace ver que no es tan cierto que se opera una desconstrucción, que lo que en realidad se hace es reescribir de otro modo las cosas.[2] En el caso de Nietzsche, Rosen nos hace ver —siguiendo a Leo Strauss, quien a su vez seguía a Platón— que en filosofía hay que saber tener entusiasmo, locura divina, pero que también hay que saber tener moderación, una moderación prudencial (*phrónesis*) que evite los extremos.[3] Por eso nos parece necesario buscar esa vía intermedia y moderada, que denominaremos "analógica", en la innovación de la interpretación.

Tradición e innovación

Interpretar es colocar un texto en su contexto. Pero el problema del contexto lleva al conflicto de las tradiciones. Siempre se interpreta, siempre se comprende, desde un esquema conceptual, desde un marco de referencia, desde una tradición. Hay que ver el contexto del que habla y alcanzar a ver el contexto del que escucha. Y, como son diferentes, tratar de aproximarlos, de traducir de uno al otro. (Porque, ¿qué es un contexto sino el conjunto de cosas que determinan una lectura? Es el enfoque, es el marco conceptual. Inclusive los silen-

[2] Al menos así interpretamos lo que dice Rosen en su obra *Hermeneutics as Politics*, pág. 73: "Donde sólo hay *différance*, no hay diferencia", es decir no puede haber innovación (ni auténtica conservación tampoco); sólo repetición y eterno retorno. Y en pág. 77, Rosen dice que para Derrida no puede haber diferencia entre leer y escribir; ya leer es escribir inevitablemente, es reescribir. En efecto, leer requiere un momento de silencio, mientras que para Derrida la escritura es el momento original, que hace imposible para el hombre el callar.

[3] *Cf. ibid.*, pp. 133 y 137-138. Hay que evitar a toda costa el entender la prudencia como algo demasiado simple. Es muy compleja, según lo ha hecho ver, estudiándola en Aristóteles, Pierre Aubenque, en su obra *La prudence chez Aristote*.

cios son parte del texto, y parte de la lectura, y parte de la interpretación. Y a ellos, a su sentido, se tiene acceso por la contextuación. Sólo así se pasa del silencio neutro al silencio angustioso, o al silencio apacible, o al silencio elocuente.)

De hecho, todo acto de entender está ya incardinado a una corriente interpretativa, a toda una tradición o cultura que nos hace interpretar así y no de otro modo. Pero no de una manera radical y completamente determinística, ya que el creativo, el original, salta por encima de ese marco conceptual y crea otro, o, por lo menos, tiene acceso a otro o amplía significativamente el que ya tenía. Llega a veces a crear un mundo. (Es cierto lo que dice Wittgenstein: los límites de nuestro mundo son los límites de nuestro lenguaje; pero no es cierto de manera unívoca; lo es sólo de manera analógica y relativa, ya que podemos crear mundos y ampliar esos límites hasta que abarquen la estructura abstracta del mundo, el ser, la estructura de la realidad, ya que no toda ella misma.) Es como la producción de nuevos paradigmas científicos a la que alude Kuhn. En cada paradigma se ve de manera diferente el mundo (y algunos llegan a decir que se ve un mundo diferente), y uno está determinado a ver lo que le permite su paradigma; pero no hasta el punto de que no se pueda salir de él, porque cada innovador es un revolucionario que cambia de mundo, o cambia el mundo, y por ello tiene que poder ver más allá del propio mundo en que estaba. Ya el mismo darse cuenta de que el mundo suyo puede ser diferente, ya el poder ver que su mundo no es suficiente para dar cuenta de un cúmulo de datos, o poder imaginar una utopía indica que se puede saltar las trancas de su propio paradigma, de su propia tradición, de eu propia cultura, de su propio marco conceptual, de su propio lenguaje, de su propio mundo.

En la interpretación hay una relación entre lo antiguo y lo nuevo, entre tradición e innovación. Interpretamos desde un marco teórico, desde un marco conceptual, este marco es la tradición a la que pertenecemos, nuestra tradición hermenéutica. Ya al interpretar algo pasado desde el punto de vista

actual —aun sea desde nuestra tradición—, no se está haciendo una repetición sino que hay una innovación, consistente en aplicarlo a nuestro tiempo. Podría uno estar repitiendo lo que siempre se ha hecho en nuestra tradición interpretativa, repitiendo lo interpretado por otros que pertenecen a nuestra tradición; sin embargo, conociendo lo más posible nuestra tradición, y conociéndonos a nosotros mismos dentro de ella, podremos hacer que también esa aplicación y referencia al nuevo momento histórico en el que interpretamos sea innovadora. Innovación no es sólo romper con una tradición, sino tratar de aportar algo a la tradición misma, aplicar acertada y adecuadamente el mensaje que contiene el texto en cuestión al momento actual, esto es, interpretar desde la vida del intérprete (efectuar la aplicación, como decían ya en el siglo XVIII Rambach y Ernesti). Inclusive así, al aumentar el caudal de la propia tradición, se ayudará a que llegue el momento en que, por no poder ya dar cuenta de los datos, se rompa esa tradición y surja una nueva. Mas se dirá que eso puede hacerse aun sin mucha conciencia. Pues bien, un grado más en esa innovación será, además de procurar la aplicación adecuada del mensaje al momento presente, tener la intención consciente y explícita de aportar algo nuevo; pero no basta, para innovar, la sola intención de decir sin más algo nuevo, de interpretar con novedad.

Es cierto que a veces la innovación ha conllevado una ruptura con una tradición. Pero de suyo es difícil decir cuándo hay tal ruptura. Es algo casi intuitivo. Lo más frecuente es ensanchar y enriquecer una tradición y no tanto iniciar o crear otra tradición. Pero ya esto puede contar como innovación y creatividad. De hecho, la noción misma de tradición es muy movediza. ¿Cuándo comienza una tradición?, ¿hasta dónde llega?, ¿dónde surge la nueva? Muchas veces el enriquecimiento de una tradición e incluso la creación de otra se dio no desde el deseo explícito y ensoberbecido de hacerlo, sino desde una actitud sencilla de usar lo que daba la tradición

para afrontar directamente los acontecimientos.[4] Cuando ya no podía dar de sí, se la rompía o, si era posible, se la ensanchaba lo necesario. En la obediencia humilde a la realidad, a los hechos nuevos (no a la tradición por sí misma), surge la aplicación novedosa, el enriquecimiento clarividente de la tradición e incluso la creación conveniente de otra nueva.[5]

Sobre todo, hay en la interpretación una innovación sintagmática y otra paradigmática; la primera es en línea horizontal, ensancha, y da mucha cabida a la innovación, pero suele ser superficial; en cambio, la paradigmática es vertical, va hacia abajo, profundiza en lo mismo, añade novedad al volver reflexivamente sobre un texto. Encuentra siempre algo nuevo, novedad e innovación de significados volviendo sobre lo mismo; algo siempre diferente. Tal vez esta lectura paradigmática es más propia de lo eimbólico y de lo religioso. Tal vez esto se vea en la interpretación medieval de la Biblia, sobre todo la que hacían los monjes, que recitaban y volvían a

[4] De santo Tomás decían sus biógrafos que fue un gran innovador. Véase, por ejemplo, lo que decía Guillermo de Tocco: "En su enseñanza suscitaba *nuevos* temas; encontraba un modo *nuevo* y claro de afrontarlos; aducía *nuevas* razones en su resolución; y nadie que lo oyese enseñar cosas *nuevas* y resolver las dudosas con *nuevas* razones, dudaría de que Dios lo iluminó con rayos de *nueva* luz; quien comenzó a tener tan pronto un pensamiento tan seguro y cierto, que no dudó en enseñar opiniones *nuevas* y escribir las que Dios se dignase inspirarle *de manera nueva*" (Guillermo de Tocco, "Vita Sancti Thomae Aquinatis", en D. Prümmer, ed., *Fontes vitae S. Thomae*, pág. 81). El apelativo más frecuente es la novedad, al caracterizar la docencia de Santo Tomás en ese texto de su casi coetáneo Tocco.

[5] *Cf.* Ambrosio Velasco, "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de 'Tradición'", en *Diánoia*, núm. 43, pp. 125-145; "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica", en el mismo (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, pp. 157-178. Ver también Raúl Alcalá, "Tradición: un ensayo de interpretación", en M. Beuchot (comp.), *La voz del texto. Polisemia e interpretación. Memoria de la Primera Jornada de Hermenéutica*, pp. 125-137, y *Hermenéutica, analogía y significado. Discusión con Mauricio Beuchot*.

recitar los mismos salmos, los mismos pasajes, pero siempre encontraban en ellos algo diferente. Ese elemento medieval ayuda y completa en algo la lectura humanista y renacentista, más tendiente a la lectura sintagmática, literalista (casi excluyendo la figurada), muy inclinada a la lectura cientificista, como la que se daba en la elaboración de las ediciones críticas de los textos clásicos, y que fue en la que se inició la filología. Tal vez a la hermenéutica humanista, filológica, le ayude incorporar algo de la hermenéutica medieval, penetradora de símbolos y de analogías.

En la conjunción prudencial y proporcional de ambas se dará un nuevo modelo de innovación, que evite la repetición univocista pero también la innovación equivocista sin ton ni son (que es la que más frecuentemente vemos en nuestros días) y que centre la búsqueda de la innovación no en la innovación por la innovación, sino sobre todo en la búsqueda de la verdad misma (en lo que tenga de existente y de aprehensible).

Tradición y comunidad

La noción de pertenencia a una tradición parece ser connatural a la idea de comunidad, tal como se ve en Alasdair McIntyre. El problema allí es cómo hacer para que la conservación de la tradición no ahogue el avance, sino que sea motor suyo. Por una parte, la tradición, en el seno de la comunidad, enseña qué virtudes se requieren para vivir en ella. No da, pues, sujetos abstractos como lo hizo el racionalismo ilustrado, sino hombres insertos en una comunidad, sujetos morales o, más propiamente aún, sujetos de virtudes comunitarias o para la vida en comunidad. Así, la tradición puede ser enten-

dida como una comunidad de aprendizaje, como la pertenencia al taller de un pintor, según el símil del propio McIntyre.[6]

El problema principal es que la tradición ha actuado a veces como un freno de la creatividad, como una rémora que impide el desarrollo de la propia subjetividad o individualidad, tanto en la creatividad artística como en el avance científico. Se erige en algo irracional si es una instancia que no puede ser criticada. El problema se centra, pues, en la crítica de la tradición. Pero hay grados en ello; no se puede dar una crítica destructiva o extrema. McIntyre presenta dos actitudes extremas, que destruyen la tradición;[7] una es la de los cientificistas o positivistas, para quienes la tradición ha de ser superada *a priori*, como una condición del progreso científico. Es más, las ciencias toman poco en cuenta su propia historia, solamente les interesa lo más nuevo y reciente. De hecho, anulan la tradición o la pasan al último término. Pero aquí nos parece que la instancia irracional es la misma idea de progreso, que no se critica ni se ve a dónde va a llevar. La otra actitud extrema es el genealogismo desconstruccionista del tipo de Nietzsche, que acaba con la tradición porque todo pensar ha de imponerse por cierta violencia sobre el anterior; ya que no hay argumentación racional, sólo queda suplantar, ya sea por la fuerza o por la persuasión (la violencia teórica), para evitar la violencia de la tradición. Pero aquí —además de darnos cuenta de que no se rompe tanto con la tradición como se pretende, es decir no se cumple lo que se promete— nos parece que la instancia violenta es el propio genealogismo desconstruccionista, ya que se acaba con la tradición misma renunciando a sustentar o por lo menos apoyar en ella la nueva interpretación. Lo que se necesita más bien es una noción de tradición que permita esa superación y a la vez la recuperación de lo esencial de la misma. No es, entonces, la

[6] Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, pp. 94-98.

[7] *Ibid.*, pp. 33 ss. y 59 ss.

tradición algo que hay que desbancar sin más sino algo que hay que *aprender* para recuperar el *telos* de la investigación teórica y práctica (la verdad y el bien común). Y el avance se dará en la línea que conduce a ese *telos*. En este sentido, la tradición da a la investigación un *arte* guiado por la *virtud*, sobre todo por la virtud de la prudencia, que ayuda a buscar en el bien particular del individuo (en la circunstancia concreta) el bien común o general del hombre. Esto es algo que se puede adjudicar a MacIntyre como recuperado a partir de la tradición tomista: "Para MacIntyre la tradición tomista cumple los requisitos actuales para mantenerse como postura idónea en el desarrollo de la investigación moral frente a las otras dos versiones, primero, porque es ella la que mantiene la concepción metafísica de la identidad y continuidad de la persona; segundo, porque ella mantiene igualmente que es en la comunidad donde se comparten las creencias; tercero, porque la tradición tomista sostiene la existencia de una verdad más allá de las verdades particulares y la existencia de verdades prácticas —«primeros principios del entendimiento práctico»—; cuarto, mantiene la concepción del *telos* de la vida y la concepción de una serie de géneros de expresión en los que existen unos criterios soberanos en los que se aprende la verdad. Sólo dentro de la comunidad es como uno puede ser responsable en la investigación y tener que dar por ello explicación de lo que se ha hecho y dicho, de quién lo ha dicho y a quién lo ha dicho y, por tanto, defenderlo, explicarlo o, si es necesario, ampliarlo o modificarlo. En una comunidad donde se comparte esta concepción de la responsabilidad en la investigación la educación es la iniciación a la interrogación dialéctica y confesional".[8]

Así, para el positivismo cientificista, la tradición cuenta sólo en el sentido de lo que se dijo, no de quién lo dijo ni en

[8] Justino López Santamaría, "A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición", en *Estudios Filosóficos*, núm. 42, pp. 536-537.

qué contexto; y, para el genealogismo desconstruccionista, hay una indefinida multiplicidad de contextos y, por lo mismo, de interpretaciones posibles, nacidas de la voluntad de poder o del resentimiento; se imponen a la interpretación anterior, que también fue impuesta. En cambio, para el tomismo la tradición es, como dice MacIntyre, algo que se da para la recuperación y el desarrollo a la vez: algo se retiene y algo se renueva. De este modo lo aplica, bajo dicha perspectiva tomista, a la universidad, la cual viene a ser un recinto en el que "es necesario no sólo releer los textos que constituyen esa tradición, sino hacerlo de una manera que asegure que los textos ponen en cuestión al lector como el lector a los textos".[9] La interpretación es, en este sentido, una autointerpretación y no sólo una heterointerpretación. Para poder innovar hay que saber ubicarse en el contexto de la tradición; hay que conocerla a ella y conocerse a uno mismo dentro de ella para poder avanzar en ella e incluso trascenderla; de otra forma será sólo un círculo vicioso en el que se hunde todo.

La recuperación del sujeto se da en la comunidad. No es ya el sujeto ilustrado el que se reencuentra, centrado en el lado de lo epistemológico y de la claridad y la distinción cartesianas, sino un sujeto más particular y concreto, el sujeto que asume su condición de estar situado en una tradición, de la cual aprende y a la cual enseña. No por el resentimiento ni por la voluntad de poder, que conducen al mero rompimiento descabellado y por lo mismo infecundo, sino por la originalidad situada y atenta a lo valioso de la tradición, para fomentarla en la misma línea en que vale, de esos elementos esenciales que pueden conservar su valor. Así, podemos hablar de una tradición que permite un cambio analógico; es decir ni totalmente substancial (equívoco), ni meramente accidental (unívoco), sino según lo propio (el *proprium* analógico), que no destruye sino que potencia para ser distinto a pesar de que conserve algo constante. Sería unívoco el cambio si se

[9] A. MacIntyre, *op. cit.*, pág. 286.

conservara igual la tradición y sólo se añadiera algún avance superficial; sería equívoco si hubiera un cambio substancial de tradición, pues entonces se pasaría a *otra* tradición; en cambio, se trata de un cambio analógico si se conserva algo, lo esencial de la tradición, recogido en un *proprium* o propiedad; y predomina lo diverso, esto es, se hace avanzar en cuanto a algún *proprium* de la misma, que se potencia y aun transforma. No en balde el movimiento cognoscitivo en el tomismo es aquel en el que se demuestran las propiedades o los *propria* de las cosas más que sus características esenciales, ya de por sí evidentes, y las accidentales, muchas veces deleznables.

Esa experiencia interpretativa o hermenéutica se da como inserción dentro de una tradición cultural y a la vez como superación de ella. Asumimos la línea intermedia que adopta en este punto Gadamer, para quien "la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero *topos* de la hermenéutica".[10] Es una cierta fusión de horizontes, el del autor y el del lector o intérprete; el de la tradición del texto y el de la tradición del lector; o el de la tradición recibida (texto) y el de la innovación aportada (interpretación).

Sucede un poco como lo que describe esa línea del psicoanálisis representada por Melanie Klein. Se tienen por extremos la paranoia y la esquizofrenia —aquí, podríamos decir, el positivismo y el genealogismo—, y la experiencia de la depresión es la que ayuda a intergarlas y a mediatizarlas para no ser distendido por ellas. Por eso Melanie Klein ve ese proceso depresivo como integrador,[11] y se puede entonces colocar en

[10] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pág. 365.

[11] *Cf.* Melanie Klein, "Simposium sobre enfermedad depresiva. Una nota sobre la depresión en el esquizofrénico", en *El sentimiento de soledad y otros ensayos*, pp. 185-186.

la fase post-depresiva el momento de mayor creatividad a la vez que objetividad, de mayor generosidad y al mismo tiempo autorrealización.

Es como salir de la provechosa vivencia del vacío, de la náusea, del sinsentido de las cosas y la historia; de alguna forma eso es lo que nos ha venido ocurriendo en el proceso de la razón y la modernidad, pero hay que verlo con un punto de apoyo y de esperanza, por débiles que parezcan. Si la vivencia de la futilidad no va acompañada de un poco de esperanza, bloquea y entumece. Pero si se acompaña de ella, mueve a buscar el sentido en sus justos límites; en los límites de lo que es deseable, esperable, y así nos permite alegrarnos un momento sin hundirnos después en la desilusión.

Racionalidad, tradición y creatividad

Se puede ver el peligro de relativismo en que la racionalidad se tome como interna a las distintas tradiciones, pues entonces llegarían a ser incomprensibles las unas para las otras. Pero aquí creemos que se debe introducir la noción de traducción. Es posible traducir entre culturas, paradigmas y tradiciones. Claro que la traducción tiene pérdida de riqueza de sentido, empobrece el significado. Pero puede servir de puente entre una tradición y otra, para que no sean tan dispares los tipos de racionalidad que se dan en cada una. No son completamente inconmensurables y se puede traducir o mediar entre ellas.

De este modo, no todo ocurre en el interior de una misma tradición, no todo es interno a ella. Existe la posibilidad de vincular diversas tradiciones, compararlas, llegar a algunas síntesis entre ellas, unas con mayor dificultad, otras más fácilmente. Habría que ver la interpretación no sólo como la posibilidad de traducir, sino como la posibilidad de compartir significados y modos de vida, como una cierta simbiosis y

mestizaje. Claro que muy limitados, pero que posibilitan el contacto y el entendimiento entre tradiciones distintas. Y entonces no sólo tiene sentido hablar dentro de la propia tradición sino dentro de varias, entre las cuales se comparten rasgos comunes de la racionalidad.

Hay que colocarse en el límite de las tradiciones, en una especie de ser fronterizo (como dice Eugenio Trías) o de ser mestizo (como prefiero decirlo yo), porque el mestizo es un ser análogo, una entidad analógica, es decir nueva pero que toma lo mejor de la tradición de la que parte y lo potencia hacia la tradición a la que llega, o a la que inicia y funda. Pues la conservación y la innovación se entrecruzan: son condición la una de la otra, y tienen como destino la hibridización, el mestizaje, la analogicidad. En ese producto analógico que deparan se trascienden la una a la otra, y encuentran su proporción adecuada, su proporcionalidad benefactora.[12]

A los conceptos de racionalidad y creatividad se les podría añadir de alguna manera la categoría social y hasta moral de *compromiso*. Es necesario estar comprometido con una tradición para poder superarla fructíferamente desde ella misma. Así se evitaría el simplismo y la superficialidad de los que rompen con una tradición simplemente negándola porque sí y con ello sólo repiten sus defectos.

También con esa noción de compromiso se evitaría la posibilidad o peligro de que la creatividad se entienda como libertinaje, es decir totalmente subjetiva y anárquica. Nos parece que una cosa que *compromete* seriamente con la tradición y con su cambio o promoción y a la vez evita el libertinaje o la arbitrariedad es la preservación de la argumentación. Tiene que ser posible dar argumentos a favor de lo que uno quiere introducir como innovación. Esto es algo que la hermenéutica posee en común con la retórica: se tiene que convencer al auditorio de la nueva interpretación. Aunque no siempre se pueda lograr una argu-

[12] *Cf.* Ambrosio Velasco, "Interpretación, heurística y racionalidad", en M. Beuchot (comp.), *La voz del texto. Polisemia e interpretación*, pág. 218.

mentación tan fuerte como la de la lógica deductiva apodíctica, sí se puede al menos una como la de la lógica tópica o la lógica de lo razonable de Perelman (llamada por él "Nueva Retórica"). Hay que conservar y defender la posibilidad de que se ofrezcan argumentos para apoyar la interpretación nueva o la propuesta original que uno quiere añadir a una tradición o con la cual desea superar una tradición. Si se dice que ya no es conmensurable con los argumentos tradicionales, se tiene que hacer un esfuerzo para que los argumentos, por novedosos que sean, puedan ser entendidos y evaluados por sus congéneres. Es por ello preciso no perder la capacidad de argumentación.

Balance

La cuestión de la innovación en hermenéutica tiene que ver con la del aumento interno del hábito o la virtud de interpretar. Hay un aumento intensivo y otro extensivo, es decir cualitativo y cuantitativo. El aumento intensivo, en la cualidad de la interpretación, se va forjando en la penetración y la sutileza para interpretar, mientras el extensivo es un crecimiento en el conocimiento de diversos textos y diversas interpretaciones y en la efectuación de otras tantas por nuestra parte. El extensivo influye en el intensivo, pues mientras más interpretaciones se conozcan y mientras más actos interpretativos se realicen, se ejercitará más nuestra capacidad de interpretación. La actuación o performación hermenéutica repercute en la competencia, no tanto en su extensión o cantidad, *i.e.* tal vez no tanto incrementando su acervo, pero sí en su intensión o calidad, dando una mayor adecuación y tino en las interpretaciones. Dicho en pocas palabras, al conocer textos e interpretarlos, y al conocer otras interpretaciones de esos textos, se intensifica la capacidad de interpretar bien, hasta que inclusive se disminuye el uso de otras interpretaciones.

Dentro de ese aumento interno del hábito interpretativo se da el progreso en la tradición de interpretación y también la posibilidad de engendrar otra. Llama la atención que en épocas en las que no era prioritario ser original, los autores fueron de lo más originales, como en la Edad Media, y en épocas en las que se tiene que ser original por fuerza —o se pretende serlo—, como la nuestra, se hacen tantas trampas para ocultar la falta de originalidad que ésta acaba siempre asomándose. Los filósofos medievales de los siglos XIII y XIV comentaban prácticamente los mismos textos: la Biblia, las obras de Aristóteles y las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El valor y el interés principal no era el de decir algo novedoso, sino el de encontrar la verdad. Pero se encuentran comentarios muy distintos e innovadores. San Alberto Magno y San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, Ockham y Durando, etcétera.

Con esto vemos, en conclusión, que no hace falta echar por la borda la tradición para poder innovar. Tampoco es conveniente y ni siquiera es posible aferrarse de manera fija a la tradición para preservarla tal cual. Estamos inmersos en un movimiento de ella misma, por la que ésta crece y avanza. Hasta casi ni podemos evitar que avance, y casi tampoco podemos evitar hacerla avanzar con nuestra aportación, con nuestra propia intervención interpretativa. Inclusive en el mismo repetir la tradición no la repetimos unívocamente, con el mismo significado.

Gadamer decía que los románticos, en una reacción contra el racionalismo de la Ilustración, se habían aferrado a la tradición. Pero les reprochaba el haber querido desligarse de la razón, oponer la tradición a la razón, siendo que incluso para ubicar una tradición y poder preservarla se necesita acudir a la razón.[13] Así, es la razón la que tiene que enjuiciar a la tradición. Tal vez la razón dependa de una tradición, pero a su vez la tradición depende de la razón, sobre todo para ser correcta y válida. No se trata de aceptarla a ciegas; pero la misma tradi-

[13] *Cf.* H. G. Gadamer, *op. cit.*, pág. 349.

ción es la condición de posibilidad para poder superarla; o, mejor dicho, para poder superar las interpretaciones que se han dado dentro de ella. Hay que buscar decir lo análogo a ella, caminar en una lógica analógica que, a través del diálogo con la tradición, nos haga avanzar. El diálogo (con los otros intérpretes y a veces, cuando se puede, con el autor) es necesario para obtener la proporción interpretativa en la analogía, sobre todo para obtener la proporción de la diferencia, del avance. Razón dialógica y analógica, que permita el rejuego entre la intuición y el discurso, entre la comprensión y el argumento probatorio, entre la innovación y la justificación de la misma. Y también se requiere sutileza. La sutileza es la clarividencia respecto de un camino intermedio, el que nadie veía. Y ese camino intermedio se da entre lo unívoco y lo equívoco. La sutileza es la clarividencia de lo análogo, la facilidad para encontrar, para predecir o profetizar, en el diálogo y mediante el diálogo, la analogía que media, como medio prudencial entre los extremos disonantes. Es la moderación de la que nos han hablado Leo Strauss y Stanley Rosen.[14] Es más capacidad de escucha que de imposición, aunque ésta sea imposición argumentada, violencia argumentativa; utiliza la argumentación pero dentro de un ámbito de escucha. La analogía, en el rejuego de la tradición y la innovación, requiere sutileza de espíritu, un espíritu de fineza —como diría Pascal— que va más allá del espíritu geométrico y más allá incluso que el arte de persuadir.[15]

Además, la hermenéutica analógica ayudará a buscar interpretaciones analógicas: ponderadas, proporcionadas o proporcionales; esto es, integradoras de la diversidad de elementos interpretativos en pugna; y aun ayudará a tratar de

[14] *Cf.* Stanley Rosen, *op. cit.*, pp. 138-139.

[15] En efecto, Pascal distinguía entre el espíritu de fineza y el espíritu de justeza, y entre el espíritu geométrico y el arte de persuadir. *Cf.* Blaise Pascal, "De l'esprit géométrique et de l'art de persuader", en *Oeuvres complètes*, pp. 348 ss.

integrar los elementos valiosos que tienen las interpretaciones canónicas o ya sancionadas (sin caer en el univocismo), y la fuerza intuitiva de la nueva interpretación (sin llevarla al equivocismo), siempre procurando argumentar lo mejor posible, como veremos en el siguiente capítulo.

V. LA ARGUMENTACIÓN EN LA HERMENÉUTICA: EL PARADIGMA DE PERELMAN

Queremos en este capítulo vincular la argumentación con la hermenéutica. En concreto, creemos que el modelo argumentativo de Perelman puede ayudar mucho a esta vinculación y aportar al trabajo de interpretación el instrumento para probar sus resultados, pues la innovación en hermenéutica se da cuando se superan las interpretaciones clásicas y tradicionales; pero, ¿cómo se ofrece una nueva argumentación para apoyarla? Tiene que ser posible argumentar de alguna manera, si no habrá que aceptarla por intuición o por emotivismo. Esto ha llegado a postularse en la hermenéutica reciente, en rechazo de los modelos más fuertes de argumentación lógica. Por ello creemos que el modelo perelmaniano de la nueva retórica puede ayudar a la hermenéutica en su camino discursivo. No en balde la hermenéutica estuvo vinculada a la retórica en sus orígenes. Parece volver a estarlo ahora que se cuestionan o se rechazan los moldes más racionalistas (formalistas y monológicos) de argumentación.

En efecto, en la actualidad se habla de una grave crisis de la razón, y la racionalidad es lo que permite argumentar. ¿A qué aspira entonces hoy una teoría de la argumentación?[1] Es decir, ¿qué significa ella ahora que se dice que ya no hay fundamentos ni principios y que, por lo tanto, no se pueden dar

[1] Para una presentación de la teoría de la argumentación y algunas de sus vertientes, *cf.* Mauricio Beuchot y Edgar González Ruiz, *Ensayos sobre teoría de la argumentación*.

argumentos sino sólo narración, narratología? Habría, pues, dos posturas metodológicas en filosofía, la de los argumentativos y la de los narrativos. Lo curioso es que para negar la argumentatividad de la filosofía hay que argumentar; y, si se decide no argumentar y sólo narrar, a nadie se puede exigir que se acepte lo narrado, ya que, como se decía antiguamente, "lo que se dice sin prueba, sin prueba se puede rechazar".[2] Hay, así, una situación que nos aclara la vigencia de la argumentación. El que no acepta ninguna argumentación tampoco acepta la suya, como los escépticos pirrónicos, que no creían en ningún argumento, pero optaban por callarse. Alguien que no acepta argumentar debería buscar el silencio. Por eso, para convencer o persuadir de algo hay que ofrecer algún tipo de argumentación, por mínima que sea.

Narratividad y argumentatividad

Pero lo que más contundente resulta es introducir de manera narrativa el carácter argumentativo de la hermenéutica (y de la filosofía); esa es la mejor argumentación, a saber, una *reductio ad absurdum*, ya que probamos la argumentatividad por la narratividad (la ontología mediante la narratología), lo cual ya no deja escapatoria. Y esto puede hacerse, pues en la narración hay dos aspectos: el alegórico-simbólico y el literal; pero el primero sólo puede darse si es sujetado por el segundo, para que impida su completa dispersión y ausencia de sentido, de significado. Así, sin renunciar a lo alegórico-simbólico en nuestra narratología, más aún, para no renunciar a ello ni perderlo, necesitamos el recurso y la referencia (aun sea sólo intencional o teleológica, como ideal regulativo) a la literalidad. Y, como la literalidad —por limitada que sea— requiere

[2] Traducción libre de "*quod gratis dicitur gratis refellitur*" que, más fuertemente, significa "lo que se dice gratuitamente, gratuitamente se rechaza".

ser defendida y probada, también requerimos y necesitamos algún tipo de argumentación.

Es decir, hay un aspecto narratológico y un aspecto ontológico en la hermenéutica, y no se puede sacrificar uno de ellos en aras del otro; tienen que guardar proporción, tienen que vivir la dialéctica proporcional que les permita vivir a ambos, ciertamente con desequilibrios constantes; pero esa proporcionalidad, esto es, *analogía,* hará que, sin destruirse, sobrevivan y aun convivan con cierta armonía.

También puede decirse, siguiendo a Wittgenstein, que hay dos tipos de argumentación, la del decir y la del mostrar. Porque no sólo se apoya algo con el discurso; también con la conducta, con la vida o con el ejemplo. Es un argumento *ad hominem*, que para algunos es el más fuerte en filosofía.[3] Digamos que una argumentación, la primera, es sintagmática, y que la otra es paradigmática, en el sentido de ser la primera lineal-horizontal y la segunda en profundidad. También el paradigma, modelo o imagen es cierto argumento, y para muchas cosas el más persuasivo. Por ejemplo, para la filosofía misma, la imagen de hombre que se ofrece es lo más atractivo y convincente. No son tanto los axiomas o los teoremas que contiene, sino a dónde lleva, a qué tipo de ser humano conduce y pone como resultado. Ahora vemos cómo algunas filosofías ofrecen una imagen de hombre que resulta repulsiva, y hay otras que ofrecen una que por lo menos brinda una esperanza de plenitud para el hombre mismo.

Pero hay que decir que la noción de argumentación es muy vasta, hay muchos tipos de argumento. Es cierto que hay un cansancio de la lógica apodíctica, sobre todo en su versión de lógica matemática (con sus paradojas, limitaciones y hasta algunos callejones sin salida); pero también es cierto que ha habido intentos de ensanchar las aplicaciones de la

[3] *Cf.* Henry W. Johnstone, Jr., "Philosophy and *Argumentum ad Hominem*", en *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*, pág. 9.

lógica a muchos campos en los que ésta adquiere grados y matices muy diversos. Inclusive en cosas al parecer muy alejadas, como en la estética y en la mística, se ha visto que es necesario cierto tipo de argumentación, de forma muy peculiar, pero no menos válida. Por eso se ha intentado abarcar en el argumentar también a la retórica y la poética. Así, puede verse la teoría de la argumentación como un todo, del cual lo que se ha conocido recientemente como lógica es una parte, o puede considerarse la lógica de una manera más amplia que como recientemente se la ha concebido, y ser considerada como equivalente o coextensiva a la teoría de la argumentación, con diferentes tipos de premisas, aunque la fuerza que confieren las reglas o esquemas inferenciales sea la misma. Así, pudo decir Domingo de Soto en el siglo XVI, recogiendo toda la herencia aristotélica y medieval, que la lógica abarca la axiomática o analítica, la tópica o dialéctica y además la retórica y la poética. La retórica y la poética, han estado ausentes en las lógicas recientes, y por ello algunos filósofos han optado por ensanchar el dominio de la argumentación hacia aquellas.[4]

Argumentación situada: dialéctica o tópica y retórica

Un ejemplo de ello ha sido el filósofo belga hace poco desaparecido Chaïm Perelman, con quien colaboró estrechamente su esposa Lucie Olbrechts-Tyteca. Podemos atender un poco a ellos para tener un ejemplo e ilustrar esa apertura de la argumentación que se ha practicado muy recientemente. Se trata, por lo demás, de una línea de las muchas que ya tiene la teoría de la argumentación, a saber, la "nueva retórica". Se puede hacer una comparación de la nueva retórica con la

[4] *Cf.* Jean Wahl, "Histoire de l'argumentation Philosophique", en *Symposium sobre la argumentación filosófica, XIII Congreso Internacional de Filosofía*, pp. 14-15.

dialéctica-retórica de Aristóteles y ver cómo recogen las mismas preocupaciones, intereses e ideales. En realidad, el propio Perelman ha dicho que el mejor nombre para su teoría hubiera sido el de "dialéctica", pero añade que tiene la desventaja de asociar, en lugar de con la dialéctica aristotélica, con la dialéctica hegeliano-marxista.[5] Por eso prefirió el nombre de "retórica", pero no se reduce al conocimiento verosímil y alcanza a la verdad probable o no apodíctica de la dialéctica o tópica.

Precisamente la idea de Perelman surge al comparar la demostración —que fue muy puesta de relieve por el positivismo lógico— con la argumentación, que toma en cuenta el grado de asentimiento logrado frente a un auditorio. Critica al positivismo y hace ver que la argumentación está más en la perspectiva de la razón práctica, a la que no puede imponérsele sin más el tipo de argumentación propio de la razón teórica. La argumentación teórica es simplemente la inferencia que extrae conclusiones a partir de premisas, mientras que la argumentación práctica es sobre todo la que justifica nuestras decisiones.[6] Es, además, una argumentación viva, dialógica, que se da frente a un auditorio concreto. Por eso Perelman analiza diversas clases de auditorios, ya sea el que recibe el diálogo, o el auditorio universal (de los seres razonables), o aun el que uno mismo es en la autodeliberación, en la que uno se habla a sí propio como miembro de ese auditorio universal.

La nueva retórica atiende con cuidado a ciertas características de la argumentación, como las premisas, que encierran hechos, verdades, presunciones, valores y jerarquías. Es importante la reflexión sobre los lugares o tópicos, que son premisas muy generales y que Perelman restringe un poco más

---

[5] *Cf.* Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, "La nouvelle rhétorique", en *Les Études Philosophiques*, pág. 23.

[6] Chaïm Perelman, "Considerations sur la raison pratique", en *Le champ de l'argumentation*, pág. 185.

que Aristóteles, ya que corresponden a los que este último llama lugares de accidente. Son principios, a veces sobreentendidos, que intervienen para justificar las decisiones del hombre.[7] Son los lugares de la cantidad (razones de superioridad numérica de algo), de la cualidad (cuando se cuestiona lo numérico y se pondera la unicidad privilegiada de algo), del orden, de la existencia, de la esencia y de la persona. Los del orden y de la existencia se reducen a los de la cantidad y de la cualidad, los de la esencia se reducen a los de la cualidad, y los de la persona a los de la esencia y por ello también a los de la cualidad. Se toma muy en cuenta el carácter temporal (históricamente situado) de la argumentación. Esta argumentación situada se refiere y apela más bien a lo razonable que a lo racional sin más. Sigue reglas lógicas, pero insiste sobre todo en el cuidado de las premisas, la claridad de las nociones y la fuerza de su evidencia o, en todo caso, en la ayuda de su interpretación y su apoyo con datos. También se insiste en la evitación de falacias, principalmente la de petición de principio, y de modo igual se insiste en la utilización de figuras retóricas para la discusión. En cuanto a la petición de principio, un estudioso de Perelman, Alfonso Monsalve, dice que Aristóteles la veía como paralogismo contra la inferencia lógica formal, y que, en cambio, Perelman la ve como una falta contra la argumentación pero no contra la inferencia lógica.[8] Sin embargo, cabe decir que esto ya había sido visto en la Edad Media por Pedro Hispano, quien distinguió así entre inferencia y prueba: puede haber inferencia válida

[7] *Cf.* Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, pág. 113.

[8] *Cf.* Alfonso Monsalve, *Teoría de la argumentación. Un trabajo sobre el pensamiento de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca*, pág. 101. Chaïm Perelman, "Cinq leçons sur la justice", en su obra *Droit, Morale et Philosophie*, pág. 56.

sin que pruebe lo que dice probar.[9] Y habría que ver si esta apreciación no se remonta más atrás en la historia.

Con respecto a las clases de argumentos, en la nueva retórica éstos pueden dividirse en cuatro: argumentos cuasi-lógicos, como el ridículo, que es una especie de reducción al absurdo relativo a la sociedad en la que uno se encuentra; argumentos de reciprocidad, parecidos a la argumentación *a pari ratione* o, más propiamente, por transposición; argumentos de transitividad, que corresponden a los *de primo ad ultimum* en la lógica tradicional;[10] argumentos de inclusión de las partes en el todo y de división del todo en sus partes; además, por comparaciones, por el sacrificio que resulta más ventajoso y por las probabilidades.[11] Los argumentos basados en la estructura de lo real son los basados en nexos de sucesión, como el causal, el valor pragmático de las consecuencias, el argumento de dirección, que pone en guardia contra el procedimiento por etapas, consistente en hacer que no se pase directamente al asunto (*i.e.* los sofismas dilatorios); y el argumento de la superación, que insta a ir siempre más lejos en un sentido. Además, se basan en los nexos de coexistencia, como el de la esencia y el acto de ser, o el de la persona y sus acciones, el argumento de autoridad, las técnicas de ruptura y freno (la influencia de la persona sobre el acto o la del acto sobre la persona, que se manejan según convenga).[12] Se suman los nexos simbólicos (Adán como figura de Cristo), el ar-

[9] Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule logicales*, trad. M. Beuchot, núm. 148, pág. 150, y Jim Mackenzie, "Confirmation of a conjecture of Peter of spain concerning question-begging arguments", en *Journal of philosophical logic*, núm. 13, pp. 35-45.

[10] *Cf.* Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, pág. 305.

[11] *Cf. ibid.*, pág. 345; Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique-Rhétorique et argumentation*, pág. 30.

[12] *Cf.* Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique-Rhétorique et argumentation*, pág. 56.

gumento de la jerarquía (la superioridad de un fin sobre un medio o de una clase de cosas sobre otra) y el del grado o del orden (por ejemplo, decir que el hombre se distingue del mono sólo en grado o por ser de otra especie). Hay otros nexos que fundamentan la misma estructura de lo real. A ellos pertenece el caso particular (el ejemplo, la ilustración, el modelo y el antimodelo), la analogía (sobre todo la de proporcionalidad propia: "A es a B como C es a D", en la que el *tema* es "A es a B" y el *foro* es "C es a D")[13] y la metáfora (que es la analogía de proporcionalidad impropia).

Todo este arsenal de argumentos es aplicado por Perelman de manera muy interesante al derecho y a la filosofía, esto es, a la argumentación propia de la práctica forense y a la discusión filosófica. Sin embargo, al comparar la teoría de la argumentación con la lógica formal surgen objeciones que algunos lógicos han opuesto a la teoría de la argumentación, sobre todo contra la relativización que parece hacer de las reglas de inferencia y de la fuerza de los argumentos en función de los auditorios.[14]

Verdad, corrección y validez

También ha de observarse el tipo de verdad que se da en la teoría de la argumentación, el cual parecería ser sólo el de la verdad pragmática o por convención. Pero es interesante ver que algunos autores, como el ya citado Alfonso Monsalve,[15] dicen que la verdad por convención no está reñida con la verdad como correspondencia, pues ambos tipos de verdad se

[13] *Cf.* Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, pág. 50; Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique-Rhétorique et argumentation*, pág. 69.

[14] *Cf.* M. Dobrosielski, "Lógica y retórica", en Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca y M. Dobrosielski, *Retórica y lógica*.

[15] *Cf.* Alfonso Monsalve, *op. cit.*, pág. 278.

reúnen en la argumentación hacia el auditorio universal, donde, a través del sentido común, se da la universalidad en la pretensión de verdad y ya no se depende sólo de la convención sino de la objetividad que capta el sentido común. Y las creencias del sentido común son constrastables con los hechos, tienen pretensión de verdad empírica.

La misma hermenéutica está vinculada con la argumentación, sobre todo retórica —como quieren Gadamer y Ricoeur—, en el sentido de que tenemos que convencer de nuestra interpretación. De otra manera, no tendrán los demás por qué aceptar nuestra propuesta interpretativa. Es cierto que Nietzsche llega a decir que sólo con la violencia teórica se puede colocar una interpretación nueva; pero, si esto es así, la violencia teórica puede conducir a la violencia práctica. Y, además, esto es más censurable que la violencia de la que acusan (para nosotros, injustamente) algunos a la metafísica, por haber producido y acompañado a la ciencia, y la ciencia a las guerras y los campos de concentración. Pero más violento es el imponer una comprensión sin argumentación, sin un diálogo en el que el otro es visto y considerado en su valor propio, en la dignidad de su entendimiento y su libertad. Por ello, aun sea con una argumentación que no llegue a lo más fuerte de lo verdadero, sino por lo menos a lo plausible y hasta a lo verosímil, tenemos obligación de argumentar.

En definitiva, ahora que el pragmatismo, como el de Putnam y aun el de Rorty, nos hace ver la importancia de la comunidad de argumentación, se manifiesta la urgencia de llegar a un tipo de argumentar lo más amplio que sea posible. Asimismo, ahora que la búsqueda de la verdad por convención, como en Habermas, y aun el intento de sobrepujarla un poco hacia algo más ontológico, como a nosotros nos gustaría hacerlo —en seguimiento de Ricoeur—, o por lo menos hacia algo más trascendental kantiano, como lo hace Apel, nos percatamos de que en todo caso es necesario salvaguardar o recuperar el argumentar, no sea que se nos excluya de la comunidad de argumentación y, perdida la conciencia de su

valor, se nos imponga, odiosa pero culpable de nuestra parte, la violencia sin término.

El paso de la lógica a la retórica (teniendo como intermedio el paso de la lógica analítica a la lógica tópica o dialéctica) va parejo a la transición de la sintaxis a la semántica y de ésta a la pragmática,[16] en busca de un análisis semiótico más completo y que permita comprender el fenómeno sígnico o de comunicación. De hecho, la retórica se equipara a la pragmática, o, si se quiere, la retórica puede funcionar como una semiótica completa, al modo como lo hace la pragmática en el sentido de que contiene a la sintaxis y a la semántica, pues el que tiene lo más tiene lo menos, y ella es la dimensión más compleja y abarcadora de las tres. Las supone y las contiene, y opera desde los recursos que le dan ellas pero sumando a éstos sus recursos propios. Estos recursos propios son los que tienen que ver con el uso y los usuarios. Entran los usuarios, y con ello se pierde en carácter abstracto y se gana en concreción, permitiéndose una comprensión más profunda de la significación a través del tomar en cuenta las intenciones de los hablantes. Pero esta atención a la intencionalidad hace que uno se ubique en la noción de uso; el uso que es acción, práctica y habla dentro de una comunidad de hablantes.

Pues bien, la hermenéutica se coloca en la misma línea de la pragmática. Tienen un interés muy parecido por la interpretación, aunque difieren en el modo de realizarla (la pragmática es más objetivista: se puede recuperar en su puridad la intención del autor; la hermenéutica suele ser más subjetivista: siempre se va a inmiscuir la intención del autor). La misma hermenéutica estuvo desde los comienzos de su historia asociada a la retórica. Y la retórica ha servido como hermenéutica con muchas de sus claves. Basta pensar en que lo que la retórica usa para encodificar mensajes, discursos o textos la hermenéutica lo puede usar para decodificarlos o in-

[16] Sobre ello *cf.* Chaïm Perelman, "Logica e retorica", en Evandro Agazzi y C. Celucci, eds., *Logiche moderne*, pág. 437.

terpretarlos. El estilo y las figuras de lenguaje son elementos de interpretación y al mismo tiempo de argumentación y persuasión. Son herramientas argumentativas que sirven para convencer de lo que se ha interpretado. Sobre todo cuando en la interpretación hay un elemento valorativo y no meramente descriptivo. A veces se ha querido relegar lo valorativo al solo campo de lo subjetivo, sin que pueda alcanzarse sobre eso un razonamiento objetivo. Pero Chaïm Perelman fue precisamente el que proyectó su retórica nueva como una lógica de lo valorativo. Lo que se ve en el fondo de esto es el deseo de no separar tanto el hecho del valor, el deseo de mostrar que no están tan separadas la descripción y la valoración y que puede haber una mediación hermenéutica entre ellas, la cual mediación ayude a argumentar a favor de juicios de valor. Con ello se supera la "falacia naturalista", que considera sin mediación el hecho y el valor. Son conectados por la necesidad de argumentar axiológicamente con fundamento en la realidad, y esto lo consiguen la hermenéutica y la retórica. La retórica alcanza la verosimilitud más que la verdad en sí, o, como dice Perelman, la razonabilidad más que la racionalidad, es decir lo razonable más que lo racional o apodíctico. Y esto es, al parecer, lo que más se alcanza en la hermenéutica, dado que ella no se puede cerrar unívocamente en una sola interpretación defendible, sino abrirse a un área analógica en la que caben algunas interpretaciones (según rangos de adecuación), para evitar caer en el equivocismo de muchas o todas las interpretaciones admitidas como válidas.

El concepto perelmaniano de tópico parece cumplirse en la hermenéutica, ya que en ella se argumenta a favor de una interpretación de un texto para los miembros de la comunidad interpretativa o de la misma tradición. Y, al igual que para Perelman, se podría universalizar la interpretación cuando se dirigiera al conjunto de los hombres razonables, como en un inmenso argumento *ad humanitatem*, más que *ad hominem* (lo cual vale a pesar de que se ecuentren varios tipos de humanidad o de razonabilidad, pues se puede llevar al terre-

no del común acuerdo y decir que se argumenta para toda la humanidad potencialmente, pero efectivamente sólo para aquellos que acepten el diálogo razonable). Inclusive las cosas de la lógica analítica y las de la tópica pueden tratarse a la luz de la retórica, pero no a la inversa. Por eso tiene más ductilidad y amplitud.

Literalidad y alegoricidad-simbolicidad

Los tropos y figuras de lenguaje no son mero ornato. Son elementos del razonamiento, esto es, argumentaciones condensadas, por eso se han usado como modos efectivos de persuasión.[17] No sólo por su cualidad de ornamentos, sino de argumentos razonables. Su carácter performativo tiene dos direcciones: la que afecta al entendimiento y la que afecta a la voluntad. Para que operen los tropos y figuras del lenguaje se necesita la interacción de la hermenéutica y, a su vez, la hermenéutica se beneficia de los tropos y figuras para argumentar los resultados que ha obtenido en su trabajo de interpretación de textos. En la retórica no se da perfecta univocidad, hay un margen de ambigüedad y, por lo mismo, de interpretación, de hermenéutica.

Se pueden dar antinomias o paradojas hermenéuticas en las que se vea que son posibles o plausibles dos interpretaciones rivales; pero, a fin de mitigar tales antinomias, se argumentará para preferir a una y subordinarle la otra, según nuestra preferencia o valoración, aplicable a ese margen de aceptación de interpretaciones no iguales, dentro de un cierto pluralismo, y también para desechar las otras interpretaciones como no adecuadas. Esa actitud pluralística procede de usar el lenguaje ordinario, en el que cabe mucho de interpretación: "Si el acuerdo sobre los términos de una tesis es acompañado por el desacuerdo sobre su interpretación, la ar-

[17] *Cf. ibid.*, pág. 438.

gumentación se esforzará por hacer prevalecer una u otra interpretación. Es por eso que la distinción entre lo que es un dato y lo que debe ser objeto de argumentación no es anterior a la discusión, sino que resultará del acuerdo de los que participan y que, muy seguido, no se manifestará sino en el curso de la discusión".[18] Un argumento que encuentra lugar preponderante es el de autoridad, ya que la interpretación se hace dentro de una tradición y en ella hay sus clásicos, que juegan un papel muy importante, incluso para superarlos o hacer una propuesta alternativa y novedosa. Dado este monto de ambigüedad y de carácter discutible que tiene la interpretación, la hermenéutica no podrá usar una argumentación monológica sino dialógica. Se trata de una interpretación puesta a debate.

Uno de los procedimientos o movimientos a que más ayudan la argumentación dialéctica y retórica es la distinción, que tiene gran cabida en la interpretación. Para ponerse de acuerdo sobre una interpretación hay que distinguir y subdistinguir, precisamente con el fin de evitar *malas interpretaciones*. Es lo que intenta hacer el argumento hermenéutico o la argumentación hermenéutica.

De hecho, como lo hemos expresado ya, la retórica dio paso a la hermenéutica. Esto lo ve Gadamer en el caso de Vico, quien era profesor de retórica en Nápoles y se enfrentaba al surgimiento de la crítica, con Descartes y con la nueva ciencia iniciada por Galileo. Así como Galileo tiene un diálogo sobre la nueva ciencia, que para él es la físico-matemática, así Vico tiene un diálogo sobre la nueva ciencia, que para él es la historia, y los medios que usa para interpretar en ella y argumentar su interpretación son retóricos. Esto ya venía gestándose en la reforma protestante —dice Gadamer—, cuando se pasa de la atención a la predicación oral a la atención al texto escrito de la Biblia. Melanchton luchó por llevar a Aristóteles a las cátedras de las escuelas reformadas; "en sus lec-

[18] *Cf. ibid.*, pág. 441.

ciones sobre retórica, desarrolla algo al comienzo sobre el papel de Aristóteles y el discurso; incluso dice también que uno necesita reglas, modelos y buenos argumentos (toda la ayuda de la tradición retórica), no sólo para dar una buena charla, sino también para *leer* y entender una argumentación extensa. Aquí estamos en el punto de cambio entre la retórica y la hermenéutica".[19] En el diálogo encuentra Gadamer que se da la auténtica interpretación, porque en cada intervención dialógica se va corrigiendo y perfilando el sentido. No hay principios apodícticos sino un suelo común, algo *dado* y que *se comparte*.[20]

La argumentación hermenéutica o el argumento para probar una interpretación procede primeramente ubicándose ante el auditorio que va a recibir su argumentación. Aquí es donde se aplica la idea de Perelman, y la que deja entrever Aristóteles, de que el primer tópico es situarse. Al situarse en un contexto, la argumentación se ubica sobre todo en el seno de una tradición, que es a la que pertenecen los oyentes (pues si no pertenecen a ella será más difícil la transacción). Y aquí caben dos estrategias: el argumento por autoridad y el argumento por la razón (dentro de cierta racionalidad). Es de notar que aun cuando en la actualidad nos preciamos de hacer menos caso del argumento de autoridad que en otras épocas echamos mano de él con más frecuencia: es argumentar en pro de nuestra interpretación haciendo ver que guarda cierta coherencia con partes del texto mismo o con las interpretaciones de connotados exégetas, a las cuales amplía, o mejora, o desarrolla, o completa, o incluso supera y excluye. El argumento de razón se da cuando no es posible o no se quieren blandir las autoridades, y entonces se apela a la razonabilidad, al sentido común. En tópica y retórica no se tienen axiomas, pero sí lugares comunes (en el sentido de cosas

[19] Hans-Georg Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion", en G. Shapiro y A. Sica, eds., *Hermeneutics. Questions and Prospects*, pág. 55.

[20] *Cf. ibid.*, pp 63-64.

aceptadas por todos) y opiniones plausibles y además se siguen reglas de inferencia o se instancian matrices de argumentos. Se trata de aludir al hombre razonable. Claro que se presupone un tipo de racionalidad o razonabilidad paradigmática, pero no se queda en el relativismo sino que busca la generalización o universalización de esa razonabilidad, tocar el sentido común o la razón común de la que participan todos los hombres, al menos en principio.

Balance

Hemos visto en capítulos anteriores que en la interpretación se comienza con una pregunta hermenéutica, se aporta una hipótesis hermenéutica y se trata de volverla tesis hermenéutica mediante una argumentación hermenéutica. Pregunta, juicio y razonamiento, se conjuntan aquí en la secuencia natural que observan. Es importante plantear bien la pregunta para darle su respuesta, pero también es importante poder ofrecer argumentos en apoyo de nuestra respuesta para escapar así al relativismo, del que no se saca nada y ni siquiera se sale. Una argumentación no tan rígida como la que exigía el positivismo lógico, apodíctica, axiomática, literalista, univocista. Pero tampoco tan blanda como la que se da en algunos ámbitos de la actualidad, de mala literatura, de oratoria vacía o sentimental, alegorista y equivocista. Hay que saber equilibrar, proporcionar, por la analogía, lo lógico y lo retórico-poético, lo literal y lo alegórico, lo conceptual y lo afectivo, porque todas esas son partes inalienables del hombre.

VI. ONTOLOGÍA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICAS

En lo que sigue presentaremos unas breves consideraciones sobre rasgos muy amplios de la naturaleza de la hermenéutica analógica según los cuales podremos agregar algunas razones que, nos parece, abogan por el carácter ontológico que puede tener la misma. Es sabido que recientemente se ha tendido a restarle ontologicidad a la hermenéutica a favor de su sola lingüisticidad, sobre todo entre los seguidores de Heidegger. Pero eso es abusivo. Si se comenzó diciendo que el lenguaje es la casa del ser, esto es, que el ser se da en el lenguaje, también hay que recordar que el lenguaje sólo vive gracias al ser, al cual dice o expresa. Parece aludirse a un olvido del lenguaje; pero también se acusaba de un olvido del ser. So pena de incurrir en una gran inconsistencia, los mismos que hablaban de que se había olvidado el ser a favor del ente tienen que evitar ahora olvidar el ser a favor del *logos*, del lenguaje.

En la actualidad se ha dado un proceso de des-ontologización de la hermenéutica. Se la ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología. Y ésta no puede ser más que de fundamentación. Propondremos, pues, algunas reflexiones sobre la necesidad que tiene la hermenéutica de esa fundamentación metafísica. En una primera parte hablaremos de esa des-ontologización de la hermenéutica por parte de Gadamer; en seguida, de la que hace Vattimo, con su ontología

débil; en tercer lugar, seguiremos los argumentos de Emerich Coreth para apoyar la ontologización de la hermenéutica, y, en una cuarta parte, trataremos de aportar algunos otros que completan los de éste y suplen un aspecto o matiz que él no desarrolló. Los argumentos de Coreth dan más relieve a la naturaleza fundante de la metafísica y su apoyo a la hermenéutica, a la que asienta por el regreso trascendental a las condiciones de posibilidad de la comprensión. Los nuestros son más semióticos y dan más relieve a la naturaleza de la misma hermenéutica como virtualmente ontológica, y al carácter analógico intrínseco que la interpretación tiene, por lo cual exige un esclarecimiento ontológico o metafísico.

La metafísica y la hermenéutica de Gadamer

Gadamer cancela la posibilidad de la metafísica para la hermenéutica porque anula la referencia a un mundo y, por ende, excluye la verdad como correspondencia. La verdad es representación en el sentido de manifestación o presencia, no de copia; si tuviera el sentido de copia habría correspondencia; pero si es presencia no hay a qué haya de corresponder. Gadamer, siguiendo a Heidegger, rechaza en este punto la metafísica aristotélica; pero tiene muchos supuestos innegablemente metafísicos, como su aceptación de un infinito de posibilidades, muy en la línea heideggeriana. En efecto, Gadamer no niega todo infinito, sólo niega el infinito separado. Además afirma la identidad como fundamento de lo real y de las diferencias, la verdad como histórica, pero como en la base de la historia misma. Lo que niega es lo ideal como separado de lo real, la identidad como separada de las diferencias, la verdad como separada de la historia, el fundamento como separado de las cosas. Es un saber sin fundamento porque no le compete establecerlo.

Con todo, hay un aspecto aristotélico en todo esto. Se rechaza el fundamento que está, platónicamente, separado de las cosas. Se acepta el que está inserto en ellas, como también la verdad que es inherente a la historia y la identidad que subyace a las diferencias. Esto, como veremos más adelante, abre una posibilidad en Gadamer de un fundamento metafísico para la hermenéutica.

La verdad como manifestación o presencia es la verdad como sentido, no como referencia. El infinito se capta en su relación con lo finito, lo ideal con lo real, lo abstracto con lo concreto. La hermenéutica necesita tanto lo infinito como lo finito, pues los ve en su relación. El paradigma se da, pero ejemplificado en su instancia. El criterio hermenéutico de la verdad es semiótico, se basa en la noción de representación. Sin embargo, no abarca toda la riqueza de la semiótica, que tiene tres aspectos: sintaxis, semántica y pragmática. Por lo general, sólo se queda en una verdad sintáctica y/o en una pragmática. Siempre se quiere dejar de lado el lado semántico o de la correspondencia. Mas no parece ser posible ni legítimo que se deseche esta dimensión. En efecto, al interpretar no basta ver la corrección (sintaxis), ni la validez (pragmática), hay que ver la adecuación (semántica). Porque la hermenéutica examina una correlación.

Pero, al decir que la hermenéutica tiene que ver con una correlación, se ha dicho que no puede ir más allá de esa correlación, es decir que no puede saber del fundamento. Con todo, paradójicamente, si la fenomenología hermenéutica no puede salirse de la correlación, tampoco puede quedarse en ella. Es preciso hablar de los límites de la fenomenología y de los límites de la hermenéutica. Tenemos que ir más allá de ellos mismos para hablar de ellos; la fenomenología y la hermenéutica nos fuerzan a ir más allá de ellas mismas. "En primer lugar, la relación (correlación) supone el ser. Primero es el ser que la relación. Lo que no es no puede relacionarse. Hay que afirmar el ser de la conciencia y el ser del mundo para que su correlación sea posible. En segundo lugar, la

hermenéutica de Gadamer es una filosofía de la finitud, de la comprensión finita del hombre. Pero a la vez es una filosofía de la infinitud del ser (de la obra de arte, del texto, etcétera). Este infinito del ser que descubre la hermenéutica, la hermenéutica no puede explicarlo. Límite, por lo tanto, de la hermenéutica. La hermenéutica y la fenomenología conducen más allá de sí mismas, conducen a la metafísica, saber del principio y del fundamento. Otra metafísica quizá, que concibe de otro modo el principio y el fundamento. Pero sin este saber primero, no hay ningún saber, ningún saber es saber. En tercer lugar, la hermenéutica, según Gadamer, es filosofía práctica. La metafísica ha llegado a su fin y la hermenéutica toma su lugar. La filosofía primera es ahora hermenéutica. La filosofía práctica se convierte en filosofía primera. Pero esto es imposible. La filosofía práctica depende como de su fundamento de la filosofía teórica, de la metafísica. Topamos otra vez con los límites de la hermenéutica y de la fenomenología".[1] De la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia queda una verdad sólo como puro sentido. Pero esto es dejar la verdad como una historia del sentido solamente. Y a esto se le puede oponer que en la hermenéutica gadameriana lo que debería decirse es que el sentido es un modo de darse la referencia, un modo de darse la verdad, como el fenómeno es un modo de darse la cosa. Hay que rescatar a la hermenéutica del juego vacío del sentido mediante la metafísica aristotélica, que exige la presencia de la referencia y la correspondencia del sentido con ella. Por eso podemos terminar esta reflexión sobre la postura de Gadamer frente a la metafísica diciendo, con Juan Pegueroles: "El ser se dice de muchas maneras, decía Aristóteles. La verdad se da de muchas maneras, dice la hermenéutica. ¿Hay tanta diferencia?".[2] Gadamer no renuncia completamente a

[1] Juan Pegueroles, "El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer", en *Espíritu*, vol. 43, núm. 109, pág. 18.

[2] *Ibid.*, pág. 20.

sus orígenes aristotélicos, recibidos de Heidegger. Deja un resquicio en el que cabe la multiplicidad de sentidos en el ser y en la verdad. Eso, sin embargo, ya nos hace entrar a la analogía, tanto del ser como de la verdad, porque si el ser es análogo, también lo es la verdad, que es una de sus propiedades trascendentales, convertible o intercambiable con él, es decir idéntica analógicamente a él. Y creemos que la analogía dará la salida a estas paradojas. Un modelo analógico de interpretación podrá embonar con un modelo analógico de metafísica, se necesitan el uno al otro.

La metafísica y la hermenéutica según Vattimo

La empresa hermenéutica ha sido asumida recientemente por Gianni Vattimo, seguidor de Heidegger y de Gadamer. Dice que la hermenéutica es la nueva *koiné* o el nuevo *esperanto* de la filosofía contemporánea, su lengua común. En efecto, la filosofía postmoderna ha subrayado la inconmensurabilidad de los paradigmas filosóficos o las tradiciones que se dan en este ámbito, y eso significa también que se vuelve imprescindible la traducción de unos a otros. Ahora bien, para efectuar esa traducción entre tradiciones filosóficas (como entre culturas), es muy necesaria la interpretación, que permite por ambas partes la comunicación.[3]

Pero también lo es por otro motivo. Vattimo retoma la crítica de la metafísica iniciada por Heidegger. Este último ya veía los trazos de la historia del ser, el sesgo del destino mismo de la metafísica. Y el devenir del ser es de debilitamiento, de disolución. Por ello no es posible una ontología fuerte sino una débil, que tienda paulatinamente a la nada, que tenga una intencionalidad nihilista. Es una ontología no metafísica sino una ontología hermenéutica, como él mismo la llama.

[3] *Cf.* Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, pp. 55 ss.

En una conferencia que dio en México,[4] Vattimo aludía a una derecha heideggeriana y a una izquierda heideggeriana. La derecha heideggeriana es la de los que han interpretado a Heidegger como buscando una salida mística; son incluso los que han desarrollado esa línea heideggeriana en el camino del misticismo, de la teología negativa. En esta línea nos parece que se encontraría Derrida, con sus recientes escritos sobre Eckhart y Angelus Silesius.[5] En cambio Vattimo se coloca a sí mismo en la izquierda heideggeriana y proclama que es la de los que no renuncian a la ontología para caer en la mística. Sólo que se trata de una ontología que vive más del lado del lenguaje y de la temporalidad, de la historia, que del ser y de la atemporalidad del eterno presente; por eso se trata de una ontología hermenéutica. Ahora bien, dado que el ser va en decadencia, la misma ontología se irá apagando poco a poco. Ya no será ontología del presente, esto es, ahistórica; tampoco ontología del futuro, del hombre como posibilidad, como proyecto, de la verdad como algo por ser realizado, en lugar de algo ya dado; sólo queda que sea ontología del pasado, como *anámnesis*, como recuerdo o rememoración de eventos efímeros e insubstanciales que se conmemoran y se ven con un poco de nostalgia, como ve el poeta su vida al caer la tarde.

Se dice además que ahora las razones para combatir a la metafísica son más prácticas que teóricas, a saber, porque la metafísica fue violenta en el sentido de que, como decía Adorno, la metafísica produjo Auschwitz y lo hizo porque acompañó a la ciencia que lo ejecutó.[6] Pero eso es no diferen-

[4] En 1993, en la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), México.

[5] *Cf.* Jacques Derrida, "Postscriptum" a H. Coward y T. Foshay, eds., *Derrida and negative theology*, pp. 331 ss.

[6] *Cf.* Gianni Vattimo, "Metafísica, violencia, secularización", en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, pp. 68-69.

ciar la teoría respecto de su utilización por parte del hombre. Si bien es cierto que no hay disciplinas neutras moralmente, también es cierto que una metafísica no es de suyo y *a priori* mala o nociva, sino que va siendo diferentes cosas en manos de diferentes pensadores; ello depende de su utilización por parte del hombre. Asimismo, al decir que la metafísica hace violencia al universalizar porque se borran las diferencias, aquí se está incurriendo en lo mismo que se critica, y se hace violencia al borrar las diferencias de las varias metafísicas y al no distinguir entre una teoría y su utilización en la práctica. Hay que evitar todas estas falacias.

Vattimo explica que toma de Nietzsche la acusación de violencia a la metafísica y la irreductibilidad entre las dos, esto es, entre la metafísica y la violencia misma.[7] Según refiere Vattimo, para Nietzsche las creencias metafísicas deben desaparecer, pues hacen violencia a la existencia, la cual sólo puede ser libre desencadenando su propia violencia. Después de desenmascarar la violencia de la metafísica, la existencia debe soltar su violencia sin máscara.

Pero hay en el propio Vattimo la conciencia de que tanto la voluntad de poder como la metafísica son ambas violentas, cada una a su manera. Son extremos que no encuentran solución y no pueden reducirse fácilmente. Afirma: "Es difícil decir si las tesis filosóficas del último Nietzsche —eterno retorno, superhombre, voluntad de poder— representan o no una solución al problema de poner juntos esos dos aspectos de su crítica; ¿qué sentido tendría poner al desnudo la violencia, si eso debe conducir a una nueva práctica de la violencia, por más que sea ahora no enmascarada? No se trata solamente de la repugnancia que uno tiene a aceptar que el resultado de la filosofía de Nietzsche sea la apología de una vuelta a la ferocidad primitiva; se trata también del carácter en sí contradictorio de la tesis: la concepción nietzscheana de

[7] *Cf.* Gianni Vattimo, "Métaphysique et violence. Questions de méthode", en *Archives de philosophie*, núm. 57, pág. 57.

las «formas simbólicas» —producciones ideológicas, ficciones metafísicas, morales y religiosas— parece en efecto excluir que ellas funcionen solamente como «desenmascaramiento» superfluo; pensar así sería profesar todavía la creencia típicamente metafísica en la verdad «desnuda» de la cosa en sí; la violencia desnuda no podría ser «mejor» sino en la medida en que fuera «más verdadera». En cierto modo, los dos aspectos del complejo violencia-metafísica deben ser tratados juntos. La crítica radical de la metafísica se ejerce precisamente en la medida en que ella busca, y eventualmente encuentra, un vínculo «pensable» entre las dos, ensayando resolver más claramente que Nietzsche, pero por el camino abierto por él, la cuestión de su relación".[8]

Aunque Vattimo invita a seguir el camino abierto por Nietzsche, de alguna manera se da cuenta de que ese camino practicado por la crítica de la metafísica no fue bien abierto, no se abrió certeramente, y nos lo está indicando veladamente, con gestos, sin atreverse a proclamarlo con claridad. Pero lo insinúa, y con ello lo ratifica. *Intelligenti pauca.*[9] Desenmascara al desenmascarador; le quita la máscara más fehaciente por confundida con su propio rostro. Se han estado sustituyendo las verdades de la metafísica tradicional con otras verdades nuevas, no menos metafísicas, al decir del propio Vattimo. Él se da cuenta, pues, de que Nietzsche ya no le sirve para criticar la metafísica, ya que substituye una metafísica con otra, una violencia con otra, conduce al caos, pues no otra cosa es el nihilismo radical. Vattimo llega a decir que el hacer metafísica es condición del hacer filosofía.[10] Porque negar la metafísica es más violento que la afirmación pretensiosa que la metafísica venía haciendo de sí misma.

Por eso Vattimo trata de temperar a Nietzsche con Heidegger. Este último lo conduce al *Gestell*, a una suerte de desa-

[8] *Ibid.*, pág. 58.

[9] "Al inteligente, poco"; es decir, "el inteligente, con poco entiende".

[10] *Cf. ibid.*, pp. 61-62.

simiento muy parecido al de los místicos, sólo que Vattimo pone buen cuidado de no incurrir en ningún tipo de misticismo o de experiencia privilegiada. Por eso, al igual que renuncia a la crítica de la metafísica realizada por Nietzsche, también renuncia a las de Lévinas y de Adorno. A la del primero, porque propone una experiencia más radical y anterior que es la de la vivencia de la trascendencia, la religiosidad; a la del segundo, porque acude a la vivencia de la belleza, a la estética. Pero tanto la conversión religiosa como la vivencia estética son experiencias originarias que pasan por el sujeto, que dan demasiada relevancia al sujeto mismo, el cual es el centro de la violencia.[11] Por eso sólo queda la salida de Heidegger, que es aceptar de alguna manera la metafísica y seguir con ella. Vattimo nos enseña que no podemos desembarazarnos de la metafísica, y es que no hay manera de librarse de ella; aunque esté decayendo, muriéndose, resurge como un fénix.

A nosotros nos parece, en cambio, que la ontología o metafísica (es decir entendiendo la ontología como metafísica) está más viva que nunca, y que acompaña a la hermenéutica. Más que de ontología hermenéutica, como Vattimo, nosotros hablaríamos de una hermenéutica ontológica, esto es, polarizada por una cierta metafísica que le corresponde, que la contextualiza, que la *funda*, aun sea de una manera distinta a como se hacía la fundamentación en las metafísicas racionalistas de la ilustración. Es decir, hay que precisar cuál metafísica es la que aún podemos sostener, después de las lecciones y crisis del tiempo reciente, pero sin caer en un desalojo de la metafísica gratuito y por demás injusto. Se ha hablado —a partir de Heidegger— de la paulatina muerte de la ontología. Se ha dicho que muere porque fue prepotente e impositiva, monolítica. Pero, en primer lugar, hay diferentes ontologías. No es lo mismo la racionalista que la aristotélica, por ejemplo. Si se dice que hay que respetar las diferencias, éste

[11] *Cf. ibid.*, pág. 65.

es un caso en el que se debe hacer, esto es, se deben respetar las diferencias entre las varias metafísicas que hay.

En cambio, lo que puede justamente librarnos de la disolución y del caos es una metafísica que no sea como la del racionalismo, una metafísica que pueda universalizar sin destruir las diferencias. No una metafísica univocista, pero tampoco equivocista, sino analógica; como también ahora se presenta una oportunidad para una hermenéutica analógica, que respete las diferencias, sin caer empero en el equivocismo de muchos postmodernos, y que pueda universalizar válidamente, sin caer en la univocidad que quiso la filosofía cientificista y que se mostró irrealizable. Ahora se hará con universales análogos, diferenciados, matizados. Más aún, de esa manera cabe ahora una adecuada y válida universalización, que es la que permite a todos el acceso a la realización humana, a los derechos del hombre y a la democracia misma. Todo ello de manera proporcional, analógica, sin perder las diferencias, como se ha pedido. En esta metafísica analógica recuperamos el ser dentro de sus diferencias, sin sacrificar con ello lo que de unidad podemos asegurarle.

Dependencia y autonomía de la hermenéutica y la metafísica y viceversa: la metafísica como espacio de posibilidad de la hermenéutica

La hermenéutica tiene como problema la intelección, la comprensión. Pero ésta requiere entenderse a sí misma y preguntar por sus condiciones de posibilidad. Su autocuestionamiento en el tiempo, en la historia, lleva a que su posibilidad se dé por el ser, que engloba lo cultural y lo natural. La hermenéutica exige un fundamento metafísico a pesar de que se ha querido negar el acceso a la metafísica desde la hermenéutica. Veamos.

La hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal. Una afirmación singular cobra pleno sentido en el todo, en la totalidad. La intención de la pregunta determina su extensión. Los límites hermenéuticos tienen efecto en un horizonte más amplio. Ésta es la condición de posibilidad de toda pregunta. Pero ese horizonte, como dice Emerich Coreth, "no puede ser alcanzado y adquirido temáticamente a partir de su intención objetivamente limitada, de pregunta, puesto que la totalidad no es una magnitud singular y objetiva, sino que forma el horizonte atemático, y por esto no objetivo o preobjetivo, el cual sólo puede ser convertido en expreso por el regreso trascendental a las condiciones de posibilidad del preguntar y el conocer objetivos".[12]

Ese entender la totalidad y dar así el contexto global para los actos hermenéuticos particulares es tarea de la metafísica. Compara lo singular con la totalidad misma. Contiene el sentido de una pregunta y una afirmación metafísicas. En la hermenéutica la totalidad es la tradición, *i.e.* el *mundo* de experiencia y comprensión; en metafísica, la totalidad es el *ser*. (Al rebasar la tradición o *mundo* se tiene acceso al *ser*, como se dirá más adelante.) El mundo sólo se puede interpretar a la luz del ser, pero el ser sólo puede ser conocido a partir del mundo. Podríamos decir, con Coreth, que hermenéutica y metafísica "sólo se pueden realizar en una relación de condición y mediación recíprocas, un círculo a la vez hermenéutico y metafísico".[13] Hay, más que una inferencia, una mediación.

Así, se parte del mundo (cultural) para preguntarle por sus condiciones de posibilidad. Se trata de comprender su estructura. Cada mundo está a la vez limitado y abierto; aunque algunos sólo quieren verlo como limitante y cerrado, también está abierto; *i.e.*, al conocer su limitación ya lo esta-

[12] Emerich Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, pág. 215.
[13] *Ibid.*, pág. 216.

mos trascendiendo. Al ser conscientes de esos límites, hay una "docta ignorancia" que distiende su pregunta: "Preguntando trascendemos continuamente nuestro mundo. Por nuestras preguntas se amplía continuamente nuestro mundo. Sus límites son rotos y mantenidos abiertos. El mundo del hombre es un mundo esencialmente «abierto»".[14] El mundo no configura el fin de nuestras preguntas, se abren al ser, y sólo en él y en su sentido pueden aquietarse. Todas las intencionalidades del hombre se orientan al ser, las intelectivas, volitivas y emotivas, y sólo por eso puede tener experiencia y comprensión, *i.e.*, sólo por el ser puede tener mundo. El horizonte del ser penetra y trasciende el horizonte del mundo. Al hacer temático a este último, la hermenéutica culmina en la metafísica.

Pero existe aún otro camino, que sigue Coreth. También la pregunta por las condiciones de la intelección llevan a la cuestión del ser. Cada hombre tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y por su ambiente. Se comunican los hombres entre sí por un horizonte mayor en el que esos horizontes menores pueden entremezclarse. Hay una comunidad de experiencias y de comprensiones. Si no se mantiene la continuidad humana a través del cambio histórico ni siquiera sería posible la historia. Es, podríamos decir, la "naturaleza humana" que permanece a pesar de la situación "epocal", cambiante y huidiza. En la posibilidad de ese diálogo se da la posibilidad de la metafísica. Pero hay que preguntar al horizonte empírico por su condición de posibilidad, y esto ya está en el horizonte metafísico. (Inclusive se puede hablar del horizonte moral —junto con el metafísico— previo al hermenéutico o que lo funda, pues hay todo un cúmulo de valores que se suponen.) Todo lo condicionado del hombre se realiza y se mueve en el ámbito de algo incondicionado, el ser, que, por eso, más que trascender al mundo, lo invade. A pesar de estar en una situación espacio-temporal, el hombre puede vivir

[14] *Ibid.*, pág. 217.

en el horizonte abierto, del espacio y el tiempo, a la verdad, y sólo por ello es posible la intelección histórica.

Mas la interpretación temática del horizonte del ser sólo es posible por una reflexión trascendental, por la que el ser puede llevarse a la comprensión y al lenguaje. Eso se da por el preguntar trascendental. No según el error racionalista de un sujeto puro que pregunta por el mundo puro, sino un sujeto humano que pregunta por el mundo humano, que es a la vez limitado y abierto; por su estructura de pregunta alude a lo que hay fuera de sí mismo. Pregunta trascendental desde lo condicionado del horizonte del mundo por lo incondicionado del horizonte del ser. Experiencia de mundo y mundo de experiencia plantean la pregunta por el ser. Prueba trascendental que no hace regresar a la subjetividad kantiana, ni siquiera postkantiana, como la de Husserl. No es el sujeto puro, sino que abarca sujeto y objeto en su mediación recíproca, por la reflexión trascendental metafísica, que va al ser fundante más allá del ente "físicamente" objetivo, a su horizonte. "El ser se muestra como el fundamento abarcante que trasciende y posibilita a la vez sujeto y objeto, mundo e historia y, sin embargo, en este acontecer se revela de forma atemática y objetiva".[15] Justamente la tarea de la metafísica es tematizarlo y llevarlo al lenguaje.

Lo hace a través del lenguaje natural, en el que el ser se da de forma atemática, en cuanto él habla de la totalidad. Allí se puede "actualizar e interpretar en afirmación lingüística el ser como fundamento no objetivo y horizonte abarcador".[16] Brota, sin embargo, un problema hermenéutico tocante a la metafísica misma, porque interpreta el ser históricamente situado, *i.e.* en un mundo. Por eso tiene que entender una afirmación metafísica contextuada en su mundo, pero siempre mirando hacia la realidad que intenta decir. La intelección, la comprensión, no se da si no se mira hacia la cosa que designa, que afirma.

[15] *Ibid.*, pág. 225.
[16] *Ibid.*

De esta manera la afirmación metafísica, esto es, el texto metafísico, no debe ser sólo contextuado en su momento histórico, sea la *Metafísica*, de Aristóteles, sea *El ser y el tiempo*, de Martin Heidegger, sino que debe buscar la realidad que designa y dejar abierto el texto y el contexto particular para tener acceso al contexto global y al horizonte del ser que pretende tocar. Hay, pues, una mutua relación de condición, una dialéctica fundante entre mundo y ser. El mundo está abierto al ser y el ser se da en el mundo. El mundo es forma histórica de una realidad transhistórica que es el ser. Hay una "mediación de la inmediatez",[17] como dice Coreth. El mundo se nos presenta de modo inmediato como algo primero que responde a la intencionalidad de nuestro preguntar. Pero al reflexionar sobre él se vuelve mediato, y además se ve como abierto a, y condicionado por, el ser. "El ser no es un contenido de la experiencia del mundo, sino condición de nuestra experiencia de mundo. Nosotros no podemos comprender el mundo y nuestra propia existencia en el mundo si no trascendemos la inmediatez e intentamos alcanzar la mediación, a saber: en regreso al ser que se nos revela en el mundo y en la historia, como condición que porporciona la realización histórica del mundo".[18] Posibilita nuestra experiencia del mundo y de la temporalidad, de la historia.

Así, la metafísica sólo es posible por una hermenéutica de la existencia humana (como lo había visto Heidegger) en el mundo y la historia, pero (a diferencia de Heidegger) como una hermenéutica que se entienda a sí misma en el ser y a partir del ser. Con esto no hay círculo vicioso ni petición de principio, ya que, gracias a la mediación y al final de la misma reflexión, lo que resulta es distinto, temático y más pleno. La hermenéutica sólo es posible como referida a la intelección

[17] *Ibid.*, pág. 227.

[18] *Ibid.*, pág. 228. Véanse otras formulaciones parecidas en Emerich Coreth, *Metafísica. Una fundamentación sistemática*, pp. 105-111; *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, pp. 86-98.

que se quiere entender a sí misma, y sólo se cumple si trasciende y termina en una metafísica que busca la suprema condición de posibilidad del entender o comprender, a saber: la apertura al ser. Hermenéutica y metafísica, pues, se condicionan mutuamente: la metafísica sólo es posible gracias a la hermenéutica que contextúa sus afirmaciones, y la hermenéutica sólo es posible si termina en una metafísica que a la vez fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella.

En el título de este apartado dijimos que la metafísica es el espacio de posibilidad de la hermenéutica. La expresión "espacio de posibilidad" tiene sabor al "espacio lógico" de las posibilidades del *Tractatus* de Wittgenstein; pero la idea de Coreth de la metafísica como condición de posibilidad de la hermenéutica se coloca todavía más en una tradición trascendental kantiana. Por ello mismo su argumentación tiene un matiz más bien *a priori*. Nosotros trataremos de completar esa reflexión añadiendo el lado *a posteriori* y analógico de esa argumentación, procediendo a partir del acto hermenéutico hacia el acto ontológico; viendo cómo el acto interpretativo nos remite a un acto metafísico. Y, al ser *a posteriori*, este proceder argumental involucra fuertemente la doctrina de la analogía.

Profundización argumentativa: la hermenéutica como apertura analógica a la metafísica

A la argumentación que hemos recogido de Coreth queremos añadir otros argumentos o razones que la completan desde el lado semiótico. En primer lugar, procederemos *a posteriori*, centrándonos como en un punto de partida en el mismo acto interpretativo. Este acto reúne un intérprete y un texto al que hay que contextuar para que se dé la comprensión del mismo. Pero el texto, al ser comprendido, apunta a un mun-

do: crea un mundo o abre a un mundo ya dado. Esa polarización a un mundo es algo inalienable del texto, que hace de manera inevitable. Y ese mundo tiene que ser comprendido como real o ficticio, es decir como efectivamente existente o como puramente pensado. Y eso exige que del acto interpretativo se pase a la asignación de un *status* ontológico al mundo descubierto. Y eso no lo puede hacer ya la hermenéutica; tiene que acudir a la ontología o metafísica.

Además, si aceptamos, con Peirce, que el acto interpretativo consta de un signo, un objeto y un interpretante, el último de los cuales (el interpretante) no es exactamente el intérprete sino algo que ocurre en el intérprete —un concepto, una conducta o un hábito— para poder interpretar, tenemos que aceptar que lo primero que se presenta al intérprete tiene carácter de objeto, y sólo después tiene para él carácter de signo; pero es un objeto indiferenciado, esto es, sólo en una reflexión posterior es para él real o ideal. La misma percepción empírica, que tiene carácter de algo primero, pasa después a verse como signo, pues la percepción tiene que interpretarse. El objeto del signo tiene carácter de algo segundo porque opone resistencia, reacciona frente a la acción del sujeto, o puede hacerlo. Y el interpretante (concepto o *species*) es algo tercero, mediador, que permite la relación del signo con el objeto. Por eso el signo completo es terceridad, que conjunta la primeridad y la segundidad. La primeridad se da desde la propia captación del signo; pues, como decíamos, la misma percepción empírica "directa" se pasa a ver como signo por interpretar. La segundidad se da por la parte del objeto, en cuanto ofrece o puede ofrecer resistencia. Y la terceridad se da en el interpretante, que es lo más propio y constitutivo del acontecimiento sígnico, pues es lo que relaciona al signo con su objeto, es la mediación. Sólo por él se ve si el objeto significado es algo real o algo mental, es lo que determina el carácter ontológico del objeto. Y la relación del interpretante con el objeto es de carácter semántico, u ontosemántico. Es donde se puede fijar el *status* ontológico, la on-

tología de aquello a lo que nos remite el signo, del mundo al que nos abre el texto. Por eso el interpretante, en el que se da la intencionalidad hacia el objeto, tiene una carga ontológica virtual, a partir de él se da la ontología misma, la metafísica.

El propio interpretante y el objeto parecen coincidir con lo que, en otra terminología, se denomina el sentido y la referencia. Si pensamos, siguiendo a Frege, en esa díada sentido-referencia, y aceptamos que el sentido nos conduce a la referencia, esto ocurrirá en cuanto al texto: habrá que buscar la referencia del mismo. Es cierto que hay autores que han llegado a negar la referencia y han optado por quedarse con el solo sentido. Pero si entendemos el sentido a semejanza del interpretante veremos que exige una referencia: es inevitable (dado su carácter de mediador) que nos lleve a ella. Asimismo, es innegable la intencionalidad del autor o hablante, que nos envía a una referencia. Y esta referencia exige una clarificación ontológica, una elucidación metafísica. La hermenéutica no alcanza a hacerlo, por lo que necesita de la metafísica para que lo haga. Ella le aclara su ser. Se funda, en ese sentido, en la metafísica.

Inclusive el texto mismo exige una elucidación ontológica. Podemos aceptar el texto, el representamen o signo, como algo que nos lleva sólo virtualmente a la realidad o a la idealidad, según el carácter que tenga el objeto representado. Podemos aun decir que el texto en sí mismo y en cuanto signo esconde sólo potencialmente el *status* ontológico del mundo al que abre, envía o se refiere. Y esto sucede irremediablemente, por virtud del interpretante, que conecta el signo o texto con el mundo que determina. Pero el signo mismo es un ente, y puede tener diversos tipos de onticidad, pertenecer a diferentes categorías ontológicas. Para poder significar, el texto tiene previamente que ser, que existir. Como decían los medievales, *operari sequitur ad esse*, el obrar sigue al ser, no se puede hacer algo sin antes existir. El existir es el primer acto, el primer actuar, la primera actuación. Y el existir puede ser un existir real o un existir mental. Y esto no sólo corres-

ponde al objeto, cuya onticidad se capta al atender a la referencia del signo. También se encuentra en el signo mismo, ya que hay diversos tipos de entes que pueden ser signos (escritos, hablados, actuados, pensados, etcétera; además de que puede haber textos individuales o *tokens*, y textos universales o *types*), y ya en esa determinación del *status* ontológico del texto o del signo se encuentra la fundamentación metafísica de la hermenéutica. Como ya los escolásticos decían, en el signo hay un doble aspecto: de signo como signo y de signo como objeto. El signo significa, pero lo hace porque es un cierto objeto que puede remitir a su significado. Por supuesto que el signo como objeto está en función del signo como signo; tenemos que atender al carácter significativo del signo más que a su carácter de objeto. Pero habrá ocasiones (en los signos instrumentales, no en los formales) en que si no captamos primero el signo como objeto no podremos verlo como signo, y allí también tiene que intervenir el estudio de los posibles *status* ontológicos de los signos o textos (objetos físicos, ondas sonoras, acciones, pensamientos, etcétera). Y vuelve a presentarse la inescapable metafísica como fundamento para la hermenéutica.

Urgencia de un modelo analógico de la interpretación para una ontología analógica

Todo lo anterior nos hace ver la necesidad de rescatar los orígenes analógicos de la hermenéutica. La hermenéutica nace donde se da la polisemia, la pluralidad de sentido. Por lo tanto, donde hay univocidad, un solo sentido, no existe la hermenéutica, no hace falta la interpretación. Pero tampoco en la equivocidad, ya que es ambigua siempre y sin remedio. Se necesita, pues, una polisemia analógica para que sea posible la interpretación, para que haya hermenéutica. Y no sólo eso, sino que también se nos muestra analógica la misma herme-

néutica. Se requiere un modelo o paradigma analógico de la interpretación. Y esa *analogia textus* (analogía del texto) nos lleva a la *analogia entis* (analogía del ente) y, por lo mismo, a la metafísica.

El modelo hermenéutico analógico intenta dar un margen a la interpretación que no la cierre en lo unívoco, pero que tampoco la dispare a la fragmentación e incomunicabilidad de lo equívoco. Es un margen que se abre desde la analogía metafórica —que es la más cercana a lo equívoco—, pasando por la analogía de atribución o de principalidad, y por la analogía de proporcionalidad, hasta la mera analogía de desigualdad, que es la que se acerca más a lo unívoco. Este margen de variación en la interpretación de los significados da la posibilidad de polisemia sin incurrir en el equívoco. En efecto, la analogía es, en todo caso, una equivocidad sistemática y controlable, que no hace perder la capacidad de efectuar inferencias válidas, pues se están coordinando los diversos significados en un margen del que no se salen.[19] De hecho, como ya lo habían visto filósofos de la ciencia de la talla de Bolzano y Russell, la misma lógica formal opera con cierto margen de variabilidad, las variables lógicas abren ese contexto interpretativo a la polisemia sin que se pierda totalmente la univocidad, que era lograda por las ligazón de las variables y por las condiciones de restricción. Esto nos hace pensar que la polisemia, analógica, que no equívoca, está más presente en las ciencias no formales, sino fácticas, y, dentro de ellas, especialmente en las ciencias humanas y sociales.

El modelo analógico de la hermenéutica, en efecto, evita la pretensión univocista de una sola interpretación como la única válida, pero también la vorágine equivocista de las interpretaciones contradictorias entre sí que se consideran todas válidas. Es un modelo intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, teniendo, sin embargo, más tendencia a lo equívoco que

[19] *Cf.* M. Beuchot, "La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso", en *Analogía*, pp. 5-13.

a lo unívoco, más inclinado a la diferencia que a la igualdad. Por eso permite dar cabida a los significados metafóricos, pero también a los que rehuyen todo lenguaje figurado. Y además establece una cierta jerarquía entre los significados según la cual unos son más propios que otros, por lo que no todas las interpretaciones son igualmente válidas sino que unas se acercan más que las otras a la verdad o, si se prefiere, a la adecuación hermenéutica. Sobre todo, esta hermenéutica analógica resaltará la proporcionalidad de los significados y de las interpretaciones; esto es, aun sin jerarquía tan marcada habrá interpretaciones mejores que otras, todo ello de manera proporcional, según la proporción que toca a cada una de acuerdo con su intencionalidad y su contexto.

De esta manera, nos parece que sólo un modelo hermenéutico que evite el Escila y el Caribdis de la univocidad y la equivocidad, que son los contrarios en pugna en las discusiones actuales, y que pecan de notoria estrechez, podrá evitar el excesivo formalismo que proliferó hace poco en la epistemología y el desbocado relativismo que desde hace menos tiempo nos invade. Y éste es el modelo analógico cuya necesidad nos parece que es muy de tomar en cuenta hoy en día.

Pues bien, una de las primeras cosas que pide un modelo de hermenéutica analógica como el que acabamos de mencionar es su fundamento posible, esto es, la relación de la hermenéutica con la ontología, para que pueda hablarse de su referencia (por más que sea dentro de un marco de referencia), esto es, de su posibilidad de verdad, su capacidad de generar interpretaciones verdaderas.

Hermenéutica y existencia

De cualquier manera, una de las cosas por las que hemos querido reducir la separación del ser y del lenguaje es porque no sólo el lenguaje tiene sentido, sino también el ser. Por lo

menos, aun cuando se pueda negar que el ser tenga sentido, o se diga nihilistamente que sólo tiene como sentido la aniquilación, se puede también cuestionar eso, y ponerse a investigar si tiene otro sentido y cuál es. De ese modo —como lo había indicado el propio Heidegger— la ontología es hermenéutica, es interpretación del ser, búsqueda de su sentido. Lo que le sucede a él es que, por influencia de Nietzsche, polariza el sentido del ser hacia la nada; pero puede negarse esa interpretación de Heidegger y optar por otra, por ejemplo, la de Gabriel Marcel, para quien el ser está rodeado de misterio y de esa manera hay razón para seguir interpretándolo, para dejar que en nuestra hermenéutica entre la ontología.

La analogía exige la ontología. Porque la analogía es orden y la metafísica es la que tiene como propio ordenar. A partir del orden del decir y del orden del conocer se desemboca necesariamente en el orden del ser. Y es precisamente la analogía la que nos hace abordar no sólo el sentido de un signo o el sentido de un texto, sino el sentido del ser, sobre todo el sentido del ser humano, *i.e.* de la vida humana; se hace desde un punto de vista primeramente antropológico, pero no se puede evitar —a nuestro modo de ver— una conexión con la ontología. La vivencia de la analogía nos hace recuperar la diferencia ontológica, de cuya pérdida tanto acusa Heidegger a todos, el olvido del ser. En cambio, se podría acusar a Heidegger, como lo hace Apel,[20] del olvido del *logos*, y nosotros añadiríamos: olvido del *ana-logos*, de la analogía. Se le puede acusar también de olvido o relegación de la doctrina ontológica en uno de los elementos que distingue a los seres entre sí. Por resaltar uno de los dos lados, el del ser o la existencia, olvida casi por completo la esencia —que es la que sujeta al *logos*—, reducción injusta e injustificada.

[20] *Cf.* Karl-Otto Apel, "Autocritica o autoeliminazione della filosofia?", en G. Vattimo (comp.), *Filosofia '91*, pág. 50.

Esto se evita no olvidando ese *logos* tan propio de la ontología como es el *ana-logos*, la analogía. No olvidar la analogía, esto es, recordar la analogía, recuperarla, reconducirla al *logos* del ente, para que ella nos reconduzca al ente y al ser sin exacerbar el *logos*, sino poniéndolo en su sitio. Esa es la ganancia que nos puede dar la analogía aplicada al estudio del ente y del ser como sostén de la hermenéutica y horizonte suyo total; una ontología analógica para una hermenéutica analógica también. Analógicas ambas, como es el *logos*-razón-palabra que se cierne en todos los ámbitos de la filosofía misma.

Balance

Con este recurso a la semiótica y a la misma hermenéutica como exigiendo una ontología o metafísica, se cumple aquella *reductio*, que anunciábamos en el capítulo anterior, de fundar la ontología en la narratología, o de dar a lo ontológico una prueba narratológica, que es lo más contundente en cuanto argumento; pues no cabe ya en alguna de las dos clases de argumentos que derivábamos de Wittgenstein, a saber: argumentos del decir o argumentos del mostrar, sino que ocupa una parte de las dos categorías, sin cometer error categorial sino mostrando la riqueza inmanente que contiene; es decir, nos resulta un argumento que a la vez tiene que ser leído o interpretado como discurso y como mostración, sin lo cual no cobra su significado pleno. Pero con ello lo mismo narratológico nos ha empujado a lo ontológico; más aún, lo mismo narratológico se nos ha convertido en ontológico, ha cobrado una fuerza metafísica desde su debilidad alegorizante, que es lo que pasa justamente con la metáfora. Ya que nuestra hermenéutica tiene un modelo analógico, tiene la virtud de creación ontológica que posee la metáfora, pero también la capacidad de sujeción a la realidad que caracteriza a la

metonimia, ambas figuras pilares de nuestra racionalidad humana.

Apéndice: Respuesta de Emerich Coreth[21]

Respecto al inciso "Dependencia y autonomía de la hermenéutica y la metafísica y viceversa: la metafísica como espacio de posibilidad de la hermenéutica", no hago observación alguna en cuanto que se trata en lo esencial de una breve exposición de mi propia posición.

Sobre el inciso "Profundización argumentativa: la hermenéutica como apertura analógica a la metafísica": El análisis "semiótico" es valioso y hace progresar (yo no lo emprendí). Lo importante aquí son estos elementos: sujeto y objeto, el signo y lo designado. El sujeto no en sentido kantiano, sino en realización (del conocer y del inteligir); el acto concreto es siempre intencional, en relación a un objeto ("referencia"). El objeto es ante todo la cosa percibida (o un acontecimiento) pero ya de siempre entendida "como algo": en su sentido inmediato. Se transforma en signo (símbolo, imagen) cuando recibe un sentido ulterior (significado superior), y ello siempre a través de una "mediación" de la atribución de sentido y de la interpretación del sentido por parte del hombre (como sujeto). De este modo, todo lo que es y es percibido puede convertirse de algún modo en signo o en símbolo (hecho esto o interpretado de este modo siempre por parte del hombre mismo) y todo ello gracias a que todo se sitúa dentro de la analogía del ser.

21 En febrero de 1996 vino a México el Dr. Emerich Coreth, traído por diversas instituciones. En una presentación y diálogo en la Universidad Pontificia de México, el 18 de ese mes, el profesor Coreth conoció una versión un poco más breve de este capítulo que fue leída como ponencia, a la que él respondió con las siguientes consideraciones.

Sobre el inciso "Urgencia de un modelo analógico de la interpretación para una ontología analógica": La analogía es de fundamental importancia. Estoy de acuerdo. Hoy con frecuencia se la olvida (incluso Ricoeur no le da la debida atención). Hay que distinguir: símbolo en sentido propio en cuanto el signo participa del contenido de ser de lo designado (*participat perfectionum*), o bien en cuanto que en virtud de sí mismo está ya en conexión ontológica (símbolo natural, en contraposición con símbolo arbitrario). A este respecto, hay que diferenciar con mayor exactitud. En caso de que el símbolo no participe del ser de lo designado, entonces se trata de una mera metáfora, o bien, similarmente, de signo convencional. Distinción escolástica: *analogia propria aut impropria (proportionalitas interna aut externa, attributio propria aut impropria)*. Por este motivo yo no diría que la analogía se "inclina" más hacia la equivocidad que hacia la univocidad. La analogía auténtica (interna) se encuentra exactamente en el justo medio; se diferencia respecto de las proposiciones equívocas. En cambio, la analogía externa es lenguaje meramente metafórico acerca de signos convencionales y expresa, por tanto, también una transposición de sentido a pesar de la equivocidad (no hay ninguna comunión ontológica de sentido).

Respecto a este último inciso y la conclusión: 1) Todo auténtico entendimiento entre los seres humanos, también entre lenguajes, culturas, religiones. etcétera, presupone siempre una analogía ontológica interna —solamente por esta analogía es posible tal entendimiento—. 2) En relación con la interpretación, es importante, además, la mirada común a la "cosa", puesto que ésta puede ser vista y entendida o comprendida desde vertientes o aspectos (parcial o perspectivamente) diferentes, pero que es, en la unidad de sentido, el fundamento y la norma del entendimiento recíproco (de los sujetos entre sí) y de la "adecuada" interpretación (del objeto). 3) Con ello todo entendimiento y toda interpretación tienen, por tanto, un *fundamento* ontológico: en la cosa misma

(*ens*). Su posibilidad se basa en la analogía. La hermenéutica remite en lo más profundo a la ontología (o a la metafísica).

Estoy fundamentalmente de acuerdo con todo, aunque por ahora, de prisa, no pueda yo adentrarme detalladamente en todos los aspectos. Le ruego disculparme por ello ("entenderme"), y le deseo todo bien en su trabajo ulterior.

Reflexión sobre la respuesta de E. Coreth

Agradecemos al profesor Coreth sus palabras. Solamente queremos reflexionar sobre un punto de las mismas. Le llama la atención que hayamos dicho que la analogía se acerca más a la equivocidad. Con ello hemos querido señalar que nuestro conocimiento es limitado, nuestra inteligencia frágil y nuestra razón finita. Lo hemos dicho porque, en primer lugar, ahora se tiende a olvidar que la tradición escolástica colocaba la analogía, en los tratados de lógica, como una de las especies de la equivocidad. Había una equivocidad casual y otra deliberada; ahora diríamos: una accidental y otra sistemática. La accidental no se podía controlar cognoscitivamente, la sistemática sí. Esta última era la analogía. En segundo lugar, porque deseamos dar cuenta de la experiencia que se tiene, en todo conocer, de que la realidad se nos queda siendo mucho más. El conocimiento que podemos tener de Dios lo atestigua. Creemos que lo mismo sucede con el conocimiento del otro, del prójimo. Y lo mismo con la interpretación de los textos, de los discursos. Eso no quita que alcancemos a conocer, a comprender. Mas nos queda la sensación de que todo conocimiento es a la vez suficiente e insuficiente; que alcanzamos a conocer lo que humanamente podemos conocer, pero que nos gustaría conocer mucho más. Sin embargo, el profesor Coreth ha tocado lo más fontal del acto hermenéutico cuando dice que siempre debemos disculpar o "entender" al otro por no poder darnos en su diálogo todos los detalles, to-

dos los aspectos. Y lo mismo debe hacer cada quien, por su parte, con el otro.

VII. DEPENDENCIA, AUTONOMÍA Y SIMULTANEIDAD DE LA HERMENÉUTICA, LA METAFÍSICA Y LA ÉTICA

¿De qué manera determina la hermenéutica nuestro filosofar? ¿Qué tipo de ética resulta de la actitud hermenéutica? Esta es la pregunta principal que deseamos plantearnos en este capítulo. En un escrito reciente, Paul Ricoeur, uno de los más perspicuos hermeneutas contemporáneos, se ha preocupado por iniciar una respuesta a esto, respuesta que pretendemos desarrollar. Plantea la hermenéutica como cumpliendo una función de mediación entre la fenomenología y la ontología o metafísica, y también entre ésta y la ética. Aunque para muchos otros hermeneutas actuales la función de la hermenéutica sería más bien la de disolver estas disciplinas, para Ricoeur tiene la de reunirlas, y nosotros trataremos de apoyar esta posición.

La hermenéutica funge como mediadora entre la fenomenología y la ontología porque comienza siendo una hermenéutica fenomenológica, de la cual no se sabe si llegará a una metafísica, si exigirá una tal desembocadura; pero la hermenéutica misma, por su parte fenomenológica y por su parte interpretativa o cognoscitiva, postula su propio fundamento como dado por la metafísica. Mas, por eso mismo, la hermenéutica también sirve de mediadora entre la metafísica y la ética, ya que introduce las nociones de potencia y acto, de virtud y de acción, que ayudan a pasar del plano meramente descriptivo o narrativo al plano propiamente prescriptivo o moral. A ver estas mediaciones hermenéuticas nos ayudarán

las reflexiones de Ricoeur, aunque llevaremos algunos de los puntos a conclusiones diferentes.

La hermenéutica como mediadora entre la fenomenología y la ontología

Si la hermenéutica se ocupa de interpretar los tsxtos en su contexto propio, su importancia reside en la ampliación que ha introducido en las ciencias del lenguaje y del conocimiento. Algunos le han hecho daño al entenderla como una especie de panacea que sirve para cualquier cosa, para resolver todos los problemas filosóficos; más bien hay que llevarla a sus justos límites: la hermenéutica completa la labor de análisis realizada por otros instrumentos semio-lingüísticos. Es lo que, después de esos análisis sintácticos y semánticos, ubica o sitúa en un segmento de tiempo, en la historia.[1] Así, no es una super-semiótica que desplace y anule esos otros enfoques, sino una comprensión sintética y global que vive y se nutre de ejercicios como el de la pragmática en la filosofía analítica o el de Greimas en la semiótica francesa, y conduce la investigación hacia un nivel reflexivo en el que el lector y el texto se contextualizan el uno al otro en función del mundo al que tratan de referirse. De esta manera, la hermenéutica viene a atar diversos cabos sueltos del análisis, intenta aglu-

[1] La hermenéutica es conciencia del tiempo, conciencia de la historicidad del ser y del lenguaje o discurso. Esta actitud interpretativa "requirió a la larga apartar la conciencia histórica de la presión del ideal objetivista de la ciencia moderna y desarrollarla como una conciencia hermenéutica que permitiera al mismo tiempo distancia y penetración. La historia no es entonces tanto objeto de una ciencia, sino más bien la ciencia es una parte de nuestro talento" (Hans-Georg Gadamer, "La misión de la filosofía", en *La herencia de Europa. Ensayos*, pág. 155). Esa conciencia de la historicidad impulsa a poner un texto en su contexto (histórico-cultural) apropiado para que pueda darse la comprensión.

tinar y coordinar el cierre del sistema y la apertura del mismo a un mundo referido más allá de su sentido intraestructural. Es decir, la hermenéutica, al poner en relación al lector y al texto mediante la actividad reflexiva del lector sobre sí mismo, proyecta intencionalmente al lector hacia el sentido y hacia la referencia del texto mismo. El sentido se da en la captación del contenido sémico del discurso, y cuando éste se articula se pasa al momento de la referencia, que remite a un mundo, ya sea real o posible (imaginario).

De esta suerte, después de la descomposición y recomposición del texto, después del análisis y la síntesis, incluso después de la saludable descontrucción y reconstrucción de la estructura discursiva, se abarca todo ello de manera interpretativa, comprensiva.[2] A veces demasiado centrada en el sujeto, la hermenéutica no quiere perder, sin embargo, el objeto, y se cuestiona por la objetividad de la interpretación y por la legitimidad y justeza de la relación con el mundo que corresponde al texto, sobre todo cuando pretende referirse al mundo real, así sea como mundo posible, como es el caso en el discurso no-histórico. En cambio, la pragmática de la filosofía analítica ha tratado de ponerse más del lado del autor que del lector, y de ese modo adopta un punto de vista que alecciona a la hermenéutica para ponerse por lo menos en una situación intermedia entre el autor y el lector, que es lo que nosotros tratamos de proponer. La pragmática privilegia la

[2] En palabras de Andrés Ortiz-Osés, "dicho en hermenéutica, se trata de rearticular una realidad en sí misma articulada, pero desarticulada respecto a la totalidad de su sentido... La pregunta fundadora de la hermenéutica reza así: ¿qué significación y sentido tiene para nosotros un acontecimiento o situación? Una tal hermenéutica trata de comunicarnos no lo que dice un texto, contexto o lenguaje en cuestión, sino lo que *quiere decir*. Interpretar es entonces aprender —aprender a vivir—. La hermenéutica se constituye así últimamente en la asignatura de la vida. Y ello porque la hermenéutica es últimamente una hermenéutica antropológica" (Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, pág. 58).

intentio auctoris; la hermenéutica la *intentio lectoris*; nosotros creemos que hay que hacerlos coincidir en la *intentio textus*, por usar una expresión a la que Umberto Eco da otro sentido.

Paul Ricoeur es paradigmático como represenante o modelo de la hermenéutica porque ha tratado de llamarnos la atención acerca de la gran carga de subjetividad que introducimos en nuestras interpretaciones; pero nosotros tratamos de aprender también de la pragmática analítica que eso no excluye toda objetividad, pues alcanzamos mayor objetividad mientras más y mejor conocemos nuestros condicionamientos subjetivos, tanto sociológicos como psicológicos.[3] Sigue siendo posible un abordaje paralelamente veritativo, pues puede entenderse la verdad como correspondencia entre el texto y el mundo.

Ricoeur utiliza el binomio dialéctico de aproximación y distanciamiento con respecto al texto que se interpreta. También rescata en parte lo que Habermas denomina crítica de las ideologías, sólo que en forma de polarización hacia el futuro social del hombre. Y rescata el elemento dialogal o retórico, de persuasión, de la hermenéutica dialógica de Gadamer.[4] Recientemente ha incursionado por el ámbito de la narrativa histórica y de novela, e incluso en la retórica, pues la misma hermenéutica comparte con ella el tener que convencer, que persuadir, que subyugar. En esa aludida relación entre el texto y el mundo es donde Ricoeur ve la mediación de la hermenéutica entre la fenomenología y la ontología; nosotros diríamos que entre el sentido y la referencia, pues de esta manera se pasa de una mera semántica a una ontosemántica.

[3] *Cf.* M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente.*

[4] *Cf.* Agustín Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, pp. 189 ss.

La hermenéutica como mediadora entre la metafísica y la ética

Ricoeur intenta rastrear, además, el paso de la metafísica u ontología a la moral. El paso de la fenomenología hermenéutica del sujeto hacia la metafísica lo encuentra en la función del prefijo "*meta-*" de "metafísica".[5] Tal función es doble: (i) una de jerarquización de principios, y (ii) otra de pluralización de los mismos. Ambas funciones se encuentran ya en Aristóteles (aunque él nunca usó la palabra "metafísica", como es sabido; pero fue quizá intuida así por Andrónico, más allá de su sentido meramente bibliográfico o editorial).

La mencionada función de jerarquización se ejerce con respecto a los principios, entre los cuales se encuentran las nociones primeras, tanto categoriales como transcategoriales, es decir trascendentales en el sentido aristotélico. Entre esos principios se encuentran unos que ocupan la jerarquía más alta y que rigen la derivación de los otros. Pero, dada esa jerarquía, aparece la otra función de la pluralización, que indica *analogía* (a la cual Ricoeur toma, en sentido muy amplio, como el de "parecido de familia" de Wittgenstein). En esta función se muestra que hay diversos sentidos del ente en cuanto ente. Ricoeur apuesta a que entre esas acepciones del ente se puede privilegiar "la que designa la pareja *energeia-dynamis*, de la misma manera que otros han privilegiado la secuencia categorial abierta por la *ousía* o la determinación del ente como verdadero. En este sentido —dice Ricoeur—, mi apuesta coincide con la de Ravaisson. Pero me ha parecido que el trayecto debía ser prolongado, en un primer momento, entre los principios de más alto nivel y los que rigen una antropología del hacer; en un segundo momento, entre esta misma antropología y la cualificación del hacer por los predicados de lo bueno y lo obligatorio, sobre los que se edifica una

[5] *Cf.* Paul Ricoeur, "De le métaphysique à la morale", en *Revue de métaphysique et de morale*, 98/4, pág. 457.

moral".[6] Ya que se trata de los géneros más elevados, entre ellos se toma el del acto, pero orientado hacia la acción.

Así como el ser se dice de muchas maneras, también el actuar. Ricoeur destaca algunos modos que le parecen el primer analogado del actuar: hablar, hacer, contar e imputar (que corresponden al discurso, la obra, el relato y el juicio moral, que dicen relación a un sujeto lingüístico o discursivo, un sujeto del obrar, un sujeto de la narración y un sujeto moral, varios modos de ser sujeto).[7] A través de esta analogía del actuar es como se reagruparán las nociones aristotélicas de *dynamis-energeia*.

Ricoeur hace intervenir entonces una metacategoría muy cara a Lévinas, la del otro y esto de tres maneras. Primero en cuanto a la distinción interna de la identidad personal, entre mismidad e ipseidad, es decir entre la identidad *-idem* y la identidad *-ipse*. El paso de la metafísica a la moral se da en la imputación, y sobre todo respecto de la promesa. "La *promesa*, ¿no constituye, para la identidad *-ipse*, el paradigma que no hemos nombrado hasta el presente, de cara a la función tenida por el paradigma del carácter en la dimensión de la identidad *-idem*? Esto es verdad: sostener una promesa a despecho de las intermitencias del corazón constituye el modelo por excelencia de un mantenimiento de sí mismo que no sea la perseverancia de un carácter".[8] Pero a eso hay que añadir la mediación de los predicados morales —bueno y obligatorio— para hacer llegar a la importación al plano de la moralidad. Otra intromisión de la metacategoría del otro se da en la oposición al yo, esto es, lo otro de sí mismo. Así, la alteridad se presenta analógicamente o plurificada, como el sujeto: la alteridad del interlocutor que se dirige a mí, la alteridad del agente que me ayuda o se me opone, la alteridad de las otras historias con las que la mía se entrecruza, y la

[6] *Ibid.*, pág. 460.

[7] Es lo que Ricoeur ha desarrollado en su obra *Tiempo y narración*.

[8] Paul Ricoeur, *art. cit.*, pág. 468.

alteridad de responsabilidades sobre las que recae la imputación.

La función del *meta-* para pasar de la metafísica a la moral es aclarar la vinculación y la desvinculación de las dos modalidades de discurso. La desvinculación la da Hume al prohibir el paso del "es" al "debe", y en eso lo han seguido los neokantianos y los neopositivistas. Los predicados morales son irreductibles al orden de lo observable. Pero Ricoeur encuentra una manera en la que están vinculados (en que se puede pasar del "es" al "debe") y aun se debe pasar de lo teleológico de la ética de Aristóteles a lo deontológico de la moral de Kant: "Esta articulación encuentra una expresión apropiada en la extrema proximidad entre la noción kantiana de «disposición natural a la moralidad» y la noción aristotélica de disposición ética en el sentido de la *hexis* de la *Ética a Nicómaco*. Para sellar la alianza entre la fenomenología del hombre capaz y la ética del deseo de la vida buena, yo diría que la estima, que precede en el plano ético a lo que Kant llama respeto en el plano moral, se dirige a título primordial al hombre capaz. Recíprocamente, es como ser capaz como el hombre es eminentemente digno de estima".[9] El paso del ser al deber ser se da al ver la vinculación y la desvinculación de la narratividad y la preceptividad, esto es, de la metafísica y la moral.

Porque de lo que se trata es de integrar lo individual en lo universal, el bien particular en el bien común, la persona en la ley o la justicia, y eso se logra con la equidad; y ella nos da la mediación (*prudencial*) entre la metafísica y la moral: "La íntima convicción y la equidad efectiva con relación al otro constituyen así los «lugares» privilegiados de la unión *efectiva* entre la dimensión descriptiva del foro interno y la dimensión prescriptiva de la imputación moral".[10] Hay, pues, un momento en el que se unen el ser y el deber ser, y queda es-

[9] *Ibid.*, pág. 474.
[10] *Ibid.*, pág. 477.

tablecido el paso del uno al otro, es decir de la metafísica a la ética, de lo ontológico a lo deontológico.

Carácter de la ética hermenéutica

A estas consideraciones de Ricoeur, quisiéramos añadir nuestras propias reflexiones acerca de una hermenéutica analógica que puede realizar esas mencionadas mediaciones. La actitud hermenéutica propicia una ética no cerrada, sino abierta, analógica, dispuesta a acoger las experiencias del hombre y darle una guía en medio de ellas. Pero también provoca una ética que no se queda en el aire, en la mera descripción, sin atreverse a prescribir algo. Es sabido que la prescripción va asociada a la universalidad. También lo es que ahora uno de los debates que más se plantea es el debate entre universalidad y particularidad. Pues bien, la hermenéutica no tiene por qué renunciar a todo tipo de universalidad. Hay varios tipos de ella. La hermenéutica renuncia a la universalidad univocista que pretende imponer ciegamente lo mismo para todos, sin atender a la circunstancia, esto es, a la situación histórica, tanto social como personal. Por eso, no se queda en dar leyes, sino que avanza a rescatar las virtudes, en las que lo principal es el término medio. Se trata, pues, de una universalización prudencial, analógica, no unívoca. Al otro lado de la univocidad está la equivocidad, una universalidad equívoca es una universalidad igualmente impositiva, es la universalización de la fragmentación particularizante, que lleva a la disolución no sólo de la ética y de los valores, sino también del pensamiento. Pero esto se contradice, ya que está queriendo imponer como universal lo que reside en la particularidad. Una ética meramente descriptiva nos da eso.

Pero si partimos de una ética narrativa como la que propone McIntyre podemos pasar, mediante la hermenéutica,[11] a la prescripción, una prescripción analógica, no unívoca ni equívoca. Esta prescripción analógica significa que no se impone la mera uniformidad, pero tampoco que se abandona al capricho; sino que, usando el criterio propio, se va encaminando a la búsqueda del bien de todos, al menos con la intención. En efecto, la hermenéutica analógica nos abre al otro, nos proyecta hacia el prójimo. Poniendo, como pone, tanto relieve en la intencionalidad del individuo (aunque sin descuidar las consecuencias, sino viéndolas al trasluz de la intención misma), la ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el otro, inclusive en función del otro, del prójimo.

Suele plantearse la discusión hoy en día como la alternativa de dos polos extremos para elegir uno de ellos: o universalismo o particularismo. Es decir, como la elección del univocismo o del equivocismo. Nuestra reacción ante eso es proponer una ética analógica; es decir, una ética hermenéutica, pero de una hermenéutica analógica, que evite igualmente esos dos extremos, exhibidos como las dos fatídicas rocas de Escila y Caribdis. Una ética de la *phrónesis*, pues, o de la prudencia, que no tiene una universalidad cerrada, unívoca; pero tampoco una universalidad equívoca y confundente; sino una universalidad analógica, respetuosa del individuo, de la persona única e irrepetible, situada en la historia, pero no de una manera evanescente y huidiza.

La actitud hermenéutica incluye el diálogo. Así, tiene que propiciar una constitución dialógica de la ética. No una ética que se diluya en el solo consenso de los dialogantes, sino que

[11] E incluso mediante la pragmática, como en el caso de Apel y de Adela Cortina. Esta última autora dice: "Creo con Javier Muguerza que la universalidad es ya una característica de la moralidad, inextirpable de la misma" (*Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, pág. 21, nota 11).

quiera construir trabajosamente un *corpus* ético, un cierto sistema, a veces mínimo; pero siempre se hará dialogando. Es por lo que Aristóteles vinculaba la ética a la tópica y a la retórica. Pero no una retórica que sólo explote su aspecto de poética, sino que además de la parte poética integre la argumentativa, la racional o por lo menos razonable, y ésta mediante los tópicos argumentativos que la retórica toma de la dialéctica y los adapta y aun desarrolla según su propia especificidad. Se trata de tomar en cuenta en la argumentación dialogal ética no sólo el ornato, que es seductor pero a veces sofístico, sino además el silogismo o argumento (así sea entimemático), que sujete y evite la dispersión.

Por eso, siguiendo la lección de Lévinas, aunque disintiendo un tanto de él, creemos que más que preocuparse por si la filosofía primera es la metafísica o la ética, hay que tratar de conjuntarlas. Parodiando el famoso *dictum* de Kant, hemos de decir que una metafísica sin ética es vacía, pero una ética sin metafísica es ciega. Que se den conjuntamente, retroalimentándose la una a la otra, ya que una metafísica analógica pude llevar a no relegar la diferencia, a privilegiar al otro, pero sin perder la posibilidad de universalizar. La hermenéutica es precisamente la que ayuda a dar ese paso de la metafísica a la ética y de la ética a la metafísica, en una *redditio* o *reflectio*, en una vuelta o reflexión, recordándonos el carácter reflexivo, en continua construcción y reconstrucción, de la filosofía misma.

De manera muy notoria, al querer poner la ética como previa a la metafísica y más radical que ella, se está aludiendo a Platón, quien decía que por encima del Ser estaba el Bien. Es lo que Lévinas recogió como el bien más allá de la esencia. Pero a nosotros nos parece que el polemizar acerca de cuál debe ser la filosofía primera, si la metafísica o la ética, ha sido cancelado por Aristóteles y los medievales cuando sostienen la intercambiabilidad del Ser y del Bien como elementos trascendentales, es decir el *ens et bonum convertuntur* (el ser y el bien son convertibles). Y lo hacen por vía del

fin, por la teleología, de modo que aseguren el paso continuo del Ser al Bien y del Bien al Ser, dotando a las relaciones entre los hombres y de éstos con las cosas de una carga eminentemente moral, como nos lo hacen ver cotidianamente los derechos humanos y la ecología.

Ontología y ética analógicas

En el capítulo anterior veíamos que una ontología o metafísica que acompañara a la hermenéutica analógica tenía que ser analógica también. Encontramos lo mismo respecto de la ética que acompaña a una hermenéutica y a una ontología analógicas. Será una ética analógica. ¿Qué significa esto? En primer lugar, no significa una ética deflacionaria, sino abierta pero seria, o seria pero abierta, como se prefiera. En segundo lugar, tampoco significa una ética clara y distinta, esto es, rígida pero disfrazada de laxa, pues se estructurará, más que por leyes, por virtudes. Pero las virtudes necesitan la dirección de las leyes, de una manera amplia y libre. Es, otra vez, juntar el decir de las leyes con el mostrar de la conducta del hombre virtuoso, ejemplar. Ni sólo decir, ni sólo mostrar, como pedía Wittgenstein, sino decir y mostrar, pues nos lo permite la analogicidad de nuestra hermenéutica. Inclusive, si decimos que la ética tiene mucho de estética —en la línea de Foucault—, también debemos aceptar que la estética tiene su vertiente ética —derivada también de esa postura de Foucault al final de su vida—, y que hay una analogicidad o proporcionalidad entre los componentes estéticos y éticos de nuestra personalidad.

Balance

Después de haber visto cuál es el tipo de ética que resulta de la actitud hermenéutica, o al menos de una de las posibles actitudes hermenéuticas, como es la que hemos propuesto, nos parece que la hermenéutica sigue siendo conciencia del tiempo, conciencia de la historicidad del ser y del lenguaje o discurso; pero también sigue siendo asignadora de sentido, buscadora del sentido del ser y del lenguaje o discurso; en definitiva, del hombre. No es un abandonar al hombre a la turbulenta fragmentación del sentido y del valor, porque el hombre no es capaz de soportar el sinsentido. Tampoco ha de pretender adjudicarle o imponerle un sentido y un valor único e inmutable, sino con analogicidad.

El problema fundamental es el de la universalización, por eso la hermenéutica requiere acompañarse de instancias que la ayuden a universalizar, esto es, la metafísica u ontología, la cual le da la mayor enseñanza de analogicidad. Se trata de una ética hermenéutica, pero que acompaña a una hermenéutica analógica, lo cual le hace buscar la universalización pero sin perder la advertencia ni la conciencia de la complejidad de lo particular, de lo individual, lo múltiple, lo distinto. De esta manera, la ética hermenéutica tiene limitaciones, márgenes, pero sirve de orientación, a la vez de *limen* y de *limes*, de introducción liminar y de límite de llegada, como los dos tipos de piedras, piedras miliares, que los romanos ponían en los caminos, dedicados a Mercurio, esto es, a Hermes, el intérprete o hermeneuta, dueño de los senderos que se encuentran, de las encrucijadas o cruces de caminos, y que marcaban el principio y el fin del ámbito de su efímero imperio.

VIII. HERMENÉUTICA Y FILOLOGÍA CLÁSICA

El filólogo clásico es un mediador o intermediario; es el que acerca a los hombres de su tiempo a un texto clásico, perteneciente a otro tiempo. De hecho, la filología en general tiene que ver con textos[1] a los cuales da acceso. Por otra parte, el texto es estudiado de manera eminente por la hermenéutica, la cual se define como la disciplina de la interpretación de los textos por la ubicación en sus contextos. Por ello la filología está muy vinculada con la hermenéutica. Puede, en efecto, decirse que la hermenéutica es una de sus actitudes metodológicas y uno de sus instrumentos. Más aún, desde otra perspectiva, la histórica, puede también afirmarse que el surgimiento de la filología en el sentido actual fue un segmento de la historia de la hermenéutica, un hito principal en la disciplina de la interpretación. Este momento histórico se dio en el renacimiento. Pero ha tenido su continuidad y sus avatares desde la antigüedad hasta hoy.

La filología y la hermenéutica en la historia

En efecto, la filología clásica ha tenido una larga historia. Se considera como primeros filólogos a algunos sabios atenienses, como Praxífanes y Demetrio Faléreo, pero, sobre todo, a los bibliotecarios que tuvo Alejandría en la época helenística, tales como Zenodoto de Éfeso (340-265 antes de Cristo), Ca-

[1] Incluyendo no sólo documentos escritos y orales, sino a veces también monumentos y restos arqueológicos.

límaco, Apolonio de Rodas, Eratóstenes, Aristófanes de Bizancio, Aristarco y Apolodoro. Fue Eratóstenes el primero en llamarse "filólogo".[2] Notables también fueron, en Pérgamo, Crates, y en Rodas, Dionisio Tracio, cuyo discípulo Tiranión fue a Roma el 77 antes de Cristo.

En Roma sobresalieron Trifón, Dídimo, Elio Estilón, Varrón, Verrio Flacco, Plinio el Viejo, Quintiliano, Valerio Máximo, Aulo Gelio, Valerio Probo y Suetonio. Lo mismo Donato, ya cristiano y discípulo de san Jerónimo. En la Edad Media también hubo filología, pues junto con la exégesis bíblica se estudiaron los clásicos (a pesar de muchos santos padres, que los rechazaron). Se dedicaron a ese saber de los clásicos el mismo san Jerónimo, san Agustín, Casiodoro, san Isidoro, Alcuino, Rabano Mauro, san Beda, Rogerio Bacon, Siger de Brabante y Dante Alighieri. En el Renacimiento, los principales fueron Angelo Poliziano, Mario Nizolio, Pier Vettori, Marco Antonio Muret, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, Tomás Campanella, Guillermo Budé, Roberto Estienne (Stephanus), Justo Lipsio y Gabriel Naudé. Todos ellos editaron, tradujeron y/o comentaron autores clásicos.

Después de algunos filólogos historicistas del siglo XVII, como Claudio Salmasio y Jacobo Perizonio, en el siglo XVII hay una filología más fuerte, como la de Richard Bentley, quien prefería la lógica a los códices y ejerció una crítica muy dura en los textos, buscando corregir errores. Crítico fue también Jean Leclerc (Clericus), y más abierto que ellos se mostró Juan Bautista Vico. En ese mismo siglo, en Holanda y Alemania, surge una filología neohumanista como la de Ruhnken y la de Juan Ernesti, cuyos *Initia doctrinae solidioris* (1775) y cuya *Institutio interpretis Novi Testamenti* influyeron mucho en Schleiermacher. Gerner y Heyne siguen en esa línea neohumanista que coincide con el neoclásico.[3]

[2] *Cf.* Giovanni Righi, *Historia de la filología clásica*, pág. 54.

[3] *Cf. ibid.*, pág. 151. Ver también Manuel Maceiras Fafián y Julio Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, pp. 23-37.

En el ambiente romántico, descuellan como filólogos Schlegel, Schelling, Ast y Schleiermacher. Schlegel dio mucha importancia a la traducción. Schelling puso como categorías filológicas principales el genio y el gusto. Ast publica en 1808 dos obras: *Compendio de filología* y *Lineamientos de gramática, hermenéutica y crítica*. En esta última expresa los dos factores que se resaltarán en la filología de la época: la hermenéutica y la crítica. Eso lo potencia Schleiermacher, quien en 1829 da una lección sobre "El concepto de la hermenéutica en relación con las indicaciones de Wolf y con el manual de Ast". Quiere hacer de la hermenéutica una ciencia, cosa que no lograron esos dos autores. La interpretación se da en un contexto de vida, en una comunidad; lleva a conocer al autor en su propia intuición; tiene dos aspectos, comparativo y adivinatorio, uno objetivo y otro subjetivo;[4] admite la razón y, sobre todo, el sentimiento.

Otros filólogos del XIX son los siguientes: Wolf, mencionado por Schleiermacher y que en su *Enciclopedia de la filología* (1798-99) habla antes que Ast de tres disciplinas filológicas formales: la lingüística o gramática, la hermenéutica y la crítica de textos. Augusto Boeck considera a la hermenéutica y a la crítica como las partes principales. Bernhardy, en su *Enciclopedia de la filología*, de 1832, considera también a la hermenéutica y la crítica como dichas partes principales, pero interdependientes. Federico Haase (1808-1867) pone la crítica y la hermenéutica como lo científico de la disciplina filológica. También Carlos Lachmann (1793-1851) ve la crítica y la hermenéutica como lo que conduce a tres grados del juicio: *recensere, emendare, originem detegere* (examinar, corregir, descubrir el origen). Otros filólogos notables de este siglo fueron A. Lobeck e I. Bekker. K. L. Ulrichs (1813-1889) distinguió entre filología pura —la cual contenía la crítica y la hermenéutica—, la filología histórica y la filología estética. W. S. Teuffel colaboró en la *Real-Encyclopädie der klassis-*

[4] *Cf.* Giovanni Righi, *op. cit.*, pág. 168.

chen Altertumswissenschaft de Pauly-Wissowa. Nietzsche fue un buen filólogo y lo mismo su amigo Erwin Rhode, autor de *Psyche*, sobre la inmortalidad del alma en la antigüedad griega. Ulrico Wilamowitz (1848-1931) fue enemigo de Nietzsche e inclinado al positivismo. La misma inclinación se ve en Maurenbrecher, que escribe sobre el método filológico (1908), en Gercke, Birt y Kroll, para quienes la filología es más bien investigación técnica de datos y fuentes, y no de lo humano de los autores.[5] En la misma línea cientificista hacen filología Piccolomini y Rostagni (1939). Pudo superar un poco eso Giorgio Pasquali, que identifica la filología con la historia (buscando un asidero científico para la primera) y que colaboró con W. Jaeger. En cambio, une la filología con la historia, pero para conocer al autor, O. Immisch (*¿Cómo se estudia la antigüedad clásica?*, 1909 y 1920) y permitir la empatía.[6] En esta línea novedosa van el propio Jaeger (*Paideia*, 1933-1944) y H. I. Marrou (*Historia de la educación en la antigüedad*, 1948); uno estudia la educación sobre todo en Grecia y el otro sobre todo en Roma. En su obra *Del conocimiento histórico* (París, 1954), Marrou vuelve a dar mucha importancia a la interpretación. Y Ricoeur lo asocia a la tradición hermenéutica.[7]

Para interpretar ahora la historia de la filología, retomemos la visión de Gadamer de la filología como formando parte de la historia de la hermenéutica a partir del humanismo renacentista. La filología es vista por él como un paso en ese camino de la constitución del método hermenéutico, de su teoría y de su praxis (pero no hubo conciencia de ello y la filología acabó por tomar rumbos distintos, que apenas ahora está rectificando). Gadamer comienza por hacer notar que el humanismo renacentista tuvo como característica principal

[5] *Cf. ibid.*, pág. 206.

[6] *Cf. ibid.*, pág. 220.

[7] *Cf.* Paul Ricoeur, "The Narrative Function", en J. B. Thompson, ed., *Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences*, pág. 289.

el interés por las lenguas clásicas y por los textos clásicos en sí mismos (en contra de la actitud de la escolástica, que era la de verlos como prueba o argumento de autoridad para apoyar lo que se estaba diciendo). Esto se halla muy ligado al interés humanista por la retórica, en contra de la lógica escolástica. Además, se valora al autor antiguo como un modelo o paradigma por imitar, mientras que la escolástica nunca los llegó a "canonizar" de esa manera. Es una nueva actitud frente a los clásicos.

Según Gadamer, la filología renacentista surgió como la guarda de los clásicos. El problema es la noción misma de clásicos, además de que se consideraban éstos, irreflexivamente, como modelos por imitar. Lo que la filología aportaba era una *preceptiva*, es decir daba reglas para la interpretación, al modo como la retórica daba reglas para hablar bien y la poética para hacer o criticar poemas. Predominaba el contenido del texto sobre la interpretación del lector, esto es, importaba mucho contextuar objetivamente en lugar de aplicar subjetiva o intersubjetivamente al momento actual del intérprete.[8] Los filólogos son sobre todo los humanistas, y "ellos, los «humanistas», cultivan más bien en su autoconciencia la idea de reconocer en los textos clásicos verdaderos y genuinos modelos. Para el verdadero humanista su autor no es en modo alguno tal que él pueda querer comprender su obra mejor de lo que la comprendió él mismo. No hay que olvidar que el objetivo supremo del humanista no ha sido en principio nunca «comprender» a sus modelos, sino asmejarse a ellos o incluso superarlos. Por eso el filólogo está atado a sus modelos en principio no sólo como intérprete sino también como imitador, cuando no incluso como rival".[9] Esta evaluación del filólogo por parte de Gadamer suena un tanto injusta, aun tomándola como cuestión de predominios, es decir incluso

[8] *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 230-231.

[9] *Ibid.*, pág. 249.

pensando que habla sobre lo que predomina. En efecto, el filólogo también ha querido hacer aplicación a su momento, en mayor o menor medida; piénsese en Erasmo, que trata de rescatar algunas virtudes antiguas para los cristianos, o en Jaeger, que escribe su *Paideia* para tratar de enderezar el caos que siente que ha sobrevenido a Alemania después de la derrota en la Primera Guerra Mundial (y para evitar la amenaza que ve sobre la cultura europea, nacida de los griegos). Con todo, hay que reconocer lo que Gadamer insinúa o implica, a saber: que en la filología han prevalecido la cuestión sintáctica y la semántica sobre la pragmática. Las más de las veces se la ha querido hacer, como si se pudiera, independientemente de los individuos involucrados en ella.

En verdad, el humanismo trajo muchas inquietudes filológicas, de recuperación de los textos clásicos. En el renacimiento "la retórica afirmaba la universalidad del problema hermenéutico en el mundo antiguo; en la edad moderna, a partir del humanismo, esta universalidad se representa como recuperación filológica y restauración de una tradición de elocuencia que se advierte como lejana, debilitada y oscurecida".[10] Sobre todo, hay una conciencia lúcida de la distancia temporal que separa a los humanistas de los clásicos y que pone un verdadero problema de vehiculación, de mediación. Es donde surge propiamente la filología: la necesidad de la mediación. Los renacentistas decían inclusive que los medievales habían sido "bárbaros" no tanto porque habían relegado a los clásicos sino porque no los habían comprendido en y desde su misma situación histórica.

Este relieve de la filología y de la historia que se dio "moviéndose desde los presupuestos ideales de la recuperación de la cultura clásica, viene afinando instrumentos técnicos y conceptuales siempre más apropiados... En esta restauración el intérprete desarrolla una actividad artística y, juntamente, llega a una suerte de olvido de sí trasponiéndose al modelo

[10] Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, pág. 32.

pasado",[11] por la imitación. Y es que la filología corrió varios peligros y a veces cayó en ellos: el de esterilizarse en el solo estudio de los métodos e instrumentos de la interpretación, y el de estilizarse o adelgazarse y desgastarse en la sola imitación de los modelos clásicos. Más allá de esos vicios, lo que nos interesa es señalar la conciencia que los filólogos humanistas tuvieron de ser mediadores (puentes) hacia el pasado para recuperarlo vivo en su momento. Esa es la lección que nos brindan. Y eso es eminentemente hermenéutico.

Pero la conciencia de la hermeneuticidad de la filología humanística era poca, y además tomó otros rumbos alejados de la hermenéutica; esto se ve en que, por ejemplo, en la filología reciente se ha insistido más en el análisis lingüístico-gramatical que en la ubicación histórica de los textos: "Cuando se trata de una lengua extraña el texto habrá sido ya por supuesto objeto de una interpretación lingüístico-gramatical, pero esto último no es más que una condición previa. El verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión".[12] Se ha dado una fetichización de la lengua clásica, aprendiéndola sin tomar en cuenta la intencionalidad de los autores que la usaron, en pura dimensión sintáctica. La fetichización de la dimensión sintáctica se da como inclinación modélica y prescriptivista, la cual se ve en la filología clásica precisamente a propósito del concepto mismo de *clásico*.

Pero, después del humanismo renacentista, según Gadamer, el clasicismo alemán quiso no sólo tener un sentido preceptivo, sino también científico, y ese lado científico lo encontró en la historia o historiografía, es decir en la disciplina histórica. Según esto, "una determinada fase evolutiva del devenir histórico de la humanidad habría tenido por efecto simultáneamente una conformación más madura y más com-

[11] *Ibid.*, pág. 33.

[12] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, pág. 233.

pleta de lo humano",[13] a saber: la situación grecorromana. Gracias a esta relación con la historia, de la sintaxis se pasa también a la semántica, de la palabra al acontecimiento, del solo sentido a la referencia. Pero queda todavía embrionario el paso al sentido y a la referencia pragmáticos, a saber: del hablante o autor.

Gadamer observa que, después de la Primera Guerra Mundial, la filología clásica volvió al humanismo —tal vez por haber sentido la guerra como una pérdida de humanidad—, pero ya éste era algo nuevo y distinto. También lo clásico tenía ya un sentido diferente, pues había perdido todo valor normativo y conservaba sólo el histórico: "El concepto de lo clásico designa una fase temporal del desarrollo histórico, no un valor suprahistórico".[14] Sin embargo, se guarda, mal reprimido, algo de normatividad, pues se sigue valorando lo clásico como algo que tiene algunas excelencias, por lo menos al modo como la estilística lleva a recuperar o a imitar algo de un estilo. Gadamer llega a una mediación o equilibrio entre lo normativo y lo histórico: "es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta".[15]

Vemos aquí, pues, una tensión en la que creemos que nos ayuda la hermenéutica. La concepción de la filología oscila entre la prescripción y la descripción. O enseña a vivir o es sólo la historia de lo que enseñó a vivir en un momento determinado muy distinto e irrepetible. Pero entre la prescripción y la descripción podemos poner, como intermediaria, la interpretación. En ella hay un momento descriptivo, la implicación-explicación, y un momento prescriptivo, la aplicación (que no es mera normatividad abstracta, sino que tiene que

[13] *Ibid.*, pp. 354-355.
[14] *Ibid.*, pág. 355.
[15] *Ibid.*, pág. 356.

ser ajustado a la situación actual mediante la autointerpretación del intérprete). Por la implicación-explicación de los clásicos describimos lo mejor posible los contenidos de los textos clásicos en sus contextos y gracias a sus contextos, y por la aplicación transportamos de una manera crítica y autocrítica esos contenidos en lo que tienen de asimilable a los nuevos contextos, es decir a la actualidad.

La filología y la historiografía están interconectadas. Tanto el filólogo como el historiador se enfrentan a la distancia en el tiempo, y sólo la hermenéutica les puede ayudar a distinguir los prejuicios *verdaderos* (desde los cuales se puede dar la *comprensión*), de los prejuicios *falsos* (desde los cuales sólo se puede dar el *malentendido*). Parecería que el historiador y el filólogo están distanciados, ya que en el primero predominaría la descripción y en el segundo la prescripción, pero, como hemos dicho, ahora el filólogo es más descriptivo que prescriptivo, ve a los clásicos más como objetos históricos que como modelos por imitar. Así, la filología ha llegado a convertirse en un auxiliar de la historiografía. Por otra parte, para Gadamer, la manera de hacer recuperar su dignidad a la filología no está sin más en separarla de la historiografía, sino en que tanto el filólogo como el historiador se liberen del modelo de las ciencias naturales y adopten cada vez más el modelo de la hermenéutica. A pesar de las diferencias entre una disciplina y otra, Gadamer establece: "*También nosotros reconocemos, pues, una unidad interna de filología e historiografía,* pero esta unidad no estribaría ni en la universalidad del método histórico ni en la sustitución objetivadora del intérprete por el lector original, ni en la crítica histórica de la tradición como tal, sino que, a la inversa, la unidad consiste en que ambas disciplinas llevan a cabo una tarea de aplicación que sólo difiere en cuanto a su patrón. Si el filólogo comprende un texto dado, o lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, en el sentido mencionado, el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo que él más bien adivina, y del que cada texto transmitido no

es sino un fragmento, una letra; y también él se comprende a sí mismo en este gran texto. Tanto el filólogo como el historiador retornan así del autoolvido en el que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado a la conciencia metodológica de la ciencia moderna como a un patrón único. Es *la conciencia de la historia efectual* la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluir como en su verdadero fundamento".[16] Pero habíamos visto que la filología tomó otros caminos distintos del hermenéutico. Por ello tenemos que aclarar más la relación que se da entre hermenéutica y filología. Por lo pronto, veremos que la hermenéutica ayuda de hecho a la filología y cómo lo hace.

La hermenéutica y la labor filológica: la edición, la traducción, las notas, la introducción y/o el comentario de un texto

En el acontecimiento hermenéutico un lector se enfrenta a un texto y, en ese sentido, un autor comunica un texto a un intérprete. El intérprete puede ser mero lector o alguien que funja como mediador hacia el lector propiamente dicho. Aquí el filólogo tiene que ser el intérprete que servirá como mediador de un texto antiguo a lectores contemporáneos. Así, este intérprete que es el filólogo clásico es un lector complejo y sofisticado: tiene que ser lector, editor, traductor y comentador del texto antiguo. En efecto, sus tres funciones principales son editar o establecer un texto, traducirlo y comentarlo.

Como vemos, hay muchos tipos de intérprete. El texto mismo, a su vez, tiene varias clases. Puede ser, como lo fue tradicionalmente, escrito; hablado, como propuso Gadamer; actuado, como pidió Ricoeur, e inclusive mental, como propone Jorge J. E. Gracia. Nos centraremos en los textos escritos,

[16] *Ibid.*, pág. 414.

como ha sido lo usual en la filología clásica. Jorge Gracia hace entre estos textos escritos una distinción que tiene interés filológico. Uno es el texto contemporáneo, que es aquel que nos ha llegado; por ejemplo, las diversas ediciones de una obra (nosotros los llamaríamos, con Peirce, textos *token*); otro es el texto histórico, que es el que escribió o dictó el autor (que sería, también con Peirce, el texto *type*, porque sirve de prototipo, y, si se quiere, a éste le sirvió de prototipo el texto mental que estuvo en el pensamiento del autor, y ése también parecería ser un texto *type*);[17] el texto intentado es el que el autor intentó escribir pero no escribió, es decir sin los errores que de hecho contiene; y el texto ideal, que, aun cuando nunca existió de hecho, es una construcción (o reconstrucción) hecha por alguien distinto del autor (la edición crítica, que a veces llega a constituir una *editio princeps*).[18]

También hay varios tipos de autor. Ciertamente el autor del texto ideal es un autor interpretador, pero igualmente tenemos al autor histórico, que es el autor original o auténtico del texto histórico; el autor pseudo-histórico, esto es, al que se le ha adjudicado por error, como sucedió con el Pseudo-Cicerón, el Pseudo-Dionisio, y otros; el autor compuesto (que es el autor de alguna de las versiones del texto histórico que se han hecho recientemente, es decir propiamente es el editor). Por eso entre las labores del filólogo está la de fijar la autenticidad del texto respecto de su autor, esto es, la autoría verdadera del autor al que se le atribuye. Tiene que intentar hacer la correcta atribución de un texto a un autor. Esto suele hacerse en el estudio introductorio que se antepone al texto. En esa introducción se pone también el contexto del texto, esto es, la datación o fecha (segura o aproximada), el

[17] Según se ve, esto se parece mucho a la polémica acerca de los universales (*ante rem, in re* y *post rem*) y la de los portadores de verdad (proposiciones, enunciados u oraciones, y prolaciones o proferencias).

[18] *Cf.* Jorge J. E. Gracia, *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, pp. 188-198.

marco histórico del autor y otras cosas que ayuden a la comprensión del texto, como sus ideas principales y un resumen del contenido, a veces con explicaciones muy desarrolladas.

En algunas ocasiones se hace un comentario extenso y minucioso de cada parte del texto. No es una cosa que haya pertenecido al pasado; también ahora se hace este tipo de comentarios amplios. Un ejemplo de eso es el comentario de Sir William David Ross a la *Metafísica* de Aristóteles.

También el filólogo tiene que fijar el texto. A veces se trata de un texto simple. Pero, muchas veces la labor del filólogo es hacer una edición crítica del texto en cuestión, comparando numerosas versiones que de él nos han llegado. Una edición crítica ¿es un texto ideal o un texto contemporáneo? A pesar de ser un texto contemporáneo parece más bien ser un texto ideal, ya que fue elaborado con textos contemporáneos y/o históricos, una familia de ellos, buscando dar cuenta de las variantes de unos y otros, es decir para tratar de recuperar el texto que habría *ideado* el autor. Tiene parecidos de familia con todos, pero no es ninguno de los que se escribieron o editaron. Algunos sostienen que no es necesariamente el mejor texto, ya que es un texto inexistente, con muchas correcciones que no son las del autor, sino del editor o los editores, aquí fungiendo como intérpretes.[19] En la labor de edición crítica se usan varios textos que se cotejan entre sí, ya sea en orden cronológico o a partir del mejor conservado o del más confiable;[20]

[19] Por supuesto, el texto de una edición crítica, como tal, nunca existió, nunca se enseñó ni se leyó antes. Pero tiene su valor como indicador de los cambios y movimientos del pensamiento del autor. Piénsese en la edición que hizo Couturat de las obras lógicas de Leibniz. Registra las modificaciones que hizo el autor, y son tantas, que a veces cuesta trabajo leerlas, pero son una ayuda invaluable para seguir la evolución del pensamiento de Leibniz.

[20] A veces se usa como método el tomar un texto de base y se ponen algunas variantes de otros; se está haciendo una edición crítica, al menos en parte; pues las variantes están sólo ayudando a la comprensión de ese texto que se tomó en un principio.

en ello colabora la hermenéutica, que guía al filólogo editor a seleccionar las mejores lecturas, con base en el conocimiento del resto de la obra del autor, o de su doctrina, o de su contexto histórico.

Otro elemento importantísimo de la filología es la traducción del texto. También aquí la hermenéutica ayuda al filólogo, ya que no hay traducción tan directa que no necesite ser integrada en el proceso de interpretación del autor y de la obra, realizada por el filólogo, el cual, al traducir (o ser filólogo-traductor) ejerce labores de hermeneuta. Todo traductor es en cierta medida un intérprete, y la hermenéutica ayuda a equilibrar la injerencia del traductor con la ayuda que en esa traducción se dará al lector.[21] Ya que este tema de la traducción es tan importante, le dedicaremos un apartado especial más adelante.

Un elemento más del trabajo del filólogo, pero constitutivo suyo, son las notas. A veces se hacen pocas y breves, dejando para la introducción o para el comentario los principios que ayuden a entender el texto sin tantas llamadas —que también son interrupciones—; pero otras veces se prefiere dar esta información en las notas y no en la introducción, pues resultaría demasiado extensa. A veces se integran al comentario. Hay tres tipos de notas: a) de edición o aparato crítico, b) del texto en el idioma original y c) del texto traducido al idioma de destino. Las notas de edición o aparato crítico son las variantes de otros códices o ediciones del texto, o enmiendas, añadiduras y supresiones del editor. Las notas al texto en idioma original suelen ser relativas a dificultades léxicas o gramaticales. Las notas al texto traducido suelen ser relativas a problemas de traducción, o explicaciones de expresiones técnicas, o explicaciones históricas de lugares y personajes, o de obras citadas, etcétera. Su cometido es ayudar a la comprensión de pasajes

[21] *Cf.* M. Beuchot, "Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)", en Elsa Cecilia Frost (comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, pp. 43-57.

difíciles y proporcionar la información requerida sobre ciertos detalles. Y en todo ello la hermenéutica colabora con el filólogo para hacerle discernir qué cosas se necesitan verdaderamente para la comprensión, a fin de evitar el exceso de notas y la escasez de ellas; lo primero haría demasiado recargada la edición y lo segundo demasiado difícil de captar.

Otro elemento más es el comentario. En él se aborda el texto con un detenimiento mayor que en la introducción o, por supuesto, las notas. Allí se da libre curso a todos los detalles que se van encontrando en el texto que merecen atención. Hay comentarios muy ceñidos a la letra, comentarios parafrásticos (*i.e.*, una paráfrasis o explicación del mismo). Otros son más libres y van siguiendo el contenido textual, pero explayándose en cuestiones conexas. Otros proceden incluso por cuestiones disputadas o problemas especiales o escolios que surgen a partir del texto, pero que no lo van siguiendo en su literalidad. Aquí la aplicación de la hermenéutica adquiere grados diferentes. Por supuesto que interviene más mientras menos apegado al texto es el comentario. El más apegado es el comentario parafrástico; es casi una traducción, un tanto libre y apartada para ser traducción, y demasiado ceñida para ser comentario. Viene después la glosa, que a veces se reduce a la explicación marginal de un término difícil, como si fuera una advertencia o nota (una especie de nota al margen, en lugar de ser a pie de página). Luego está el comentario cursivo, muy literal, y en seguida el comentario más libre, hasta llegar al que se vertebra a través de puntos difíciles, como hace un escoliasta; o definitivamente con base en cuestiones que sólo toman al texto como pretexto para una elaboración ulterior, a veces muy apartada del autor original.

La hermenéutica y la traducción filológica

Dentro del trabajo filológico se tiene el problema de la relación con la traducción. La traducción tiene mucho contacto con la hermenéutica. En efecto, los debates acerca de la traducción literal o una más libre son un problema interpretativo.

Puede señalarse una traducción que abarca el nivel sintáctico, otra en la que predomina el semántico y otra que llega al pragmático. La primera es la que hace hincapié en la traducción literal; tendría incluso como ideal el verter de un lenguaje a otro casi con el mismo número de palabras (se oye decir eso a algunos filólogos). La traducción semántica profundiza en otras estructuras de sentido, pero solamente la pragmática toma en cuenta la intencionalidad de los usuarios. Es esta última dimensión, la pragmática, aquella que se acerca más al ideal hermenéutico, ya que, aun cuando de diferente modo, pragmática y hermenéutica se centran en la intencionalidad, tanto la del usuario autor como la del usuario traductor o la del usuario lector (ya que el traductor no es sino el primer lector, intermediario para los demás lectores que tendrán acceso al texto del autor por medio de su traducción).

Ambas intencionalidades, la del autor y la del lector-traductor, pueden interferirse y modificarse mutuamente. La pragmática buscaría lo objetivo, esto es, la intención del autor; la hermenéutica aceptará que entre más la injerencia de la intencionalidad del lector-traductor, lo cual da mayor margen a la subjetividad. Una traducción que insistiera más en la recuperación de lo que quiso decir el autor estaría en la línea pragmática; la que reconociera que en realidad el lector-traductor mete mucho de él en la traducción del texto, hasta llegar a distorsionar siempre algo, es una traducción herme-

néutica, pues así se ha tratado de distinguir la hermenéutica de la pragmática.[22]

Pero es posible mediar entre la traducción pragmática (más objetivista) y la traducción hermenéutica (más subjetivista) si tomamos en cuenta para quién estamos traduciendo. Si se atiende al destinatario de nuestra traducción podremos darnos cuenta de que algo muy importante es acercar el texto clásico al lector que no está muy capacitado para entenderlo. Pero nunca hasta el punto de traicionar lo que quiso decir el autor. Y podrá uno ceñirse lo más al texto cuando se traduce para estudiosos y especialistas.

Podemos llamar traducción unívoca a la que pretende la literalidad; a la demasiado libre podemos llamarla equívoca o equivocista, y a la intermedia, análoga o analógica. Aquí, en lo análogo, podemos ubicar la traducción hermenéutica y la pragmática. Pero aun a ellas les podemos aplicar este análisis. La traducción pragmática —como heredera del positivismo a través de la filosofía analítica— tiende al univocismo. La hermenéutica —heredera del romanticismo y del historicismo— tiende al equivocismo. Pero podemos sintetizarlas en una posición intermedia si tomamos en cuenta que el autoconocimiento —que exige la hermenéutica— y el conocimiento del autor —que implica la pragmática— no pueden sino conducirnos a disminuir en lo posible la subjetividad y acercarnos a una traducción objetiva, pero sin olvidar que de todas maneras será muy grande la injerencia de la subjetividad. Es el destinatario de nuestra traducción, la comunidad, para quien traducimos, y la tradición, desde donde traducimos, y eso carga de particularismo y, por lo tanto, de subjetividad; pero no podemos caer en el relativismo en la traducción, hay que conquistar el máximo posible de objetividad, y eso implica cierta participación en la universalidad.

[22] *Cf.* Marcelo Dascal, "Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica", en *Rivista neoscolastica di filosofia*, núm. 79, pp. 564-579.

El traductor de textos clásicos tiene, más que otros traductores, una deuda con sus lectores coetáneos. Es más difícil entregar a los lectores actuales un texto clásico que un texto contemporáneo. Es más difícil traducir comprensiblemente la *Política* de Aristóteles que la *Teoría de la justicia* de Rawls. Por supuesto que se puede acudir a las notas a pie de página y recalcar muchas cosas difíciles en un extenso estudio introductorio; pero también existe para el filólogo traductor la obligación de hacer su traducción del clásico lo más independiente que sea posible de esas aclaraciones. Y para ello necesita acercarse a su destinatario y despegarse un tanto del autor; claro está que sin traicionarlo. Hay ocasiones en que no se puede sino dejar el término mismo. Por ejemplo, ya que hemos mencionado la *Política* de Aristóteles, el vocablo "crematística" (relacionado con la economía), como término técnico, en lugar de otro equivalente o aproximado; por ejemplo, "capitalización". Pero no podemos traducir la *Metafísica* del Estagirita dejando el vocablo "*ousía*" tal cual, como se ve en algunos trabajos sobre el tema.

La actividad de la traducción tiene mucha semejanza con la confección de las metáforas. *Metaforeuo* es propiamente traducir, trasladar, transferir o transportar. Hay un cambio de contenido (*i.e.* de significados), pero no total; está delimitado y controlado. Puede reconocerse su identidad a pesar de la dosis de diferencia. Es posible rescatar el significado original del autor, pero con algunas adaptaciones inevitables que no llegan a traicionarlo. Como en todo acto de lenguaje vivo, hay un polo cognoscitivo y otro emotivo. Y, así, la adecuación de la traducción se ve en que la respuesta emocional de los lectores es adecuada a la cognoscitiva, es índice de que ha sido exacta la interpretación-traducción.

La hermenéutica analógica y la filología

Hay un caso típico en la historia de la filología, especialmente de la filología clásica, que nos hace ver la necesidad de una hermenéutica analógica para esta disciplina del estudio filológico de los textos. Tal caso es la polémica entre Nietzsche y Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, que se da en la segunda mitad del siglo XIX. El primero representaba aún la filología romántica, de la que cada vez se comprueba más que estaba muy empapado; el segundo representaba a la filología positivista, que ya se perfilaba e influiría hasta bien entrado el siglo XX. Pleito inútil, pero muy significativo y esclarecedor. Pero no basta el equivocismo de la hermenéutica romántica aplicada a la filología, ni tampoco es suficiente el univocismo de la hermenéutica positivista aplicado a la filología. Lo último hace que se produzcan, como criticaba Nietzsche, libros fastidiosos que nadie lee y que duermen en las bibliotecas, porque no dicen nada al hombre; pero lo primero conduce a escribir, como criticaba Willamowitz a Nietzsche, muchas vaguedades muy poéticas pero sin ningún sustento objetivo.

Así, el cientificismo de Wilamowitz era nocivo para la filología, por pretendido e irreal, nunca alcanzado, copia imposible de las ciencias positivas que se abrían paso; pero el esteticismo de Nietzsche no lo era menos, ya que hacía que la filología se distanciara demasiado de ese paradigma de conocimiento objetivo al que tiene que aspirar al menos como ideal regulativo. Todo esto se alcanzará con una actitud intermedia, en equilibrio dinámico y vivo, difícil e inestable, pero suficiente, que se da en el modelo analógico de la hermenéutica, que, aplicado a la filología, le brindará la oportunidad de salvaguardar y poner en juego la proporción de ciencia y la proporción de estética que le pueden conferir una existencia más plena.

De hecho, la *praxis* filológica se presenta como un terreno en el que son posibles infinitas interpretaciones; pero la *teoría* las acota y hace que sean finitas. Cualquier teoría filológica es un intento de sujetar ese torbellino de interpretaciones posibles a la finitud de un marco que permite solamente determinadas interpretaciones. Es decir, a esa infinitud de interpretaciones que se da potencialmente, se la sujeta con la analogía, en el acto de interpretación, evitando que se vaya indefinidamente, lo cual sería equivocidad, y también evitando que se reduzca a una sóla, lo cual sería univocidad. Es más bien un medio analógico, que se restringe a los límites de variación que permite la hipótesis interpretativa. Así, la idea de los infinitos interpretantes (como en Peirce) se delimita cuando hacemos una abducción, esto es, una conjetura que se confirma o se refuta. No se puede hacer una hipótesis infinita; tiene que ceñirse a los datos del texto y a la intencionalidad del autor y del intérprete o filólogo.

La contextuación implica conocer tanto al autor como al lector (sea lector filólogo, que es el lector traductor, sea el lector común y corriente, que es el destinatario de la traducción y del trabajo filológico). Eso evita el subjetivismo de las interpretaciones que van hasta el infinito. Vuelve a aparecérsenos la figura de Peirce: él veía que, como posibilidad, las interpretaciones podían continuar infinitamente, pero en realidad no puede darse eso, ya que nuestra mente es finita, y no conoceríamos nada. (Se parece a Aristóteles, para quien el infinito es sólo potencial, pero no actual, dado el vértigo de los griegos por ese infinito *de facto*.) Y lo que nos detiene y delimita la interpretación, para que no continúe infinitamente, es la comunidad de intérpretes en la que nos hallamos. O sea, en cierta manera, la tradición es la que lo permite, y quien lo actualiza o realiza es el individuo, asumiendo esa tradición, con los clásicos que interpreta y con unos clásicos de la interpretación de los mismos. Pero no sólo está en una

tradición sino que, al actualizarla, puede hacerla caminar; está en él: se hace innovación. Así es como crecen y se desarrollan las tradiciones o escuelas filológicas.

Ya Marciano Capella, un retórico del siglo V, no cristiano sino fervoroso pagano, escribía en verso y en prosa el *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, en nueve libros, según las siete artes del *trivium* y del *cuadrivium*, más la arquitectura y la medicina, añadidas por Varrón como artes liberales. Es la boda de la Filología con Mercurio, o Hermes; y, aunque se ha dudado recientemente de que la hermenéutica tome su nombre de ese dios mitológico, deseamos conservar esa tradición. Así estamos recordando o repitiendo lo que ya desde antiguo hacía Capella, es decir dejar que se casen la filología y la hermenéutica, como también lo hicieron los filólogos románticos de la línea de Ast y Schleiermacher.

IX. LA HERMÉNEUTICA Y LA EPISTEMOLOGÍA DEL PSICOANÁLISIS

Un campo muy fértil de aplicación de la hermenéutica ha sido el psicoanálisis, el cual ha tratado de ser forzado a adoptar un sinnúmero de modelos epistemológicos que no le cuadran del todo. A nuestro parecer, el paradigma hermenéutico es el modelo epistemológico que mejor le conviene. Para mostrar esto, en 1987 presentamos en el Congreso sobre Paul Ricoeur de Granada, España, una ponencia algo extensa, que fue respondida por el filósofo francés, quien asistía a esa reunión que se hacía en su honor.[1] Rescataremos de nuestro discurso las ideas principales, después de cuya exposición pondremos la respuesta de Ricoeur y terminaremos con una breve reflexión sobre la misma.

Verdad e interpretación en psicoanálisis

El psicoanálisis freudiano ha pasado por el tamiz de los modelos epistemológicos. Algunos epistemólogos lo han descalificado del ámbito científico, a saber: los que postulan los modelos más positivistas de esa corriente tan amplia y movediza llamada "filosofía analítica"; otros, menos reduccionistas dentro de esa corriente, le han querido resarcir cierta cientifici-

[1] La conferencia, por extenso, así como la respuesta de Ricoeur fueron publicadas en Tomás Calvo Martínez y R. Avila Crespo, eds., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, pp. 193-218.

dad mendigada de esos mismos modelos positivistas, que le quedan bastante mal, y otros, finalmente, le han tratado de conferir el estatuto de ciencia y la plena cientificidad, aunque peculiar y propia, como lo han hecho quienes prefieren repensar el psicoanálisis dentro de modelos de corte hermenéutico.

En efecto, podemos decir que hay paradigmas o modelos científicos unívocos (o univocistas, cerrados) y otros analógicos (plurivalentes, abiertos). Los primeros son los positivistas y los segundos son de alguna manera hermenéuticos. Hagamos un breve mapa de estas corrientes para ubicarnos y poder orientarnos hacia lo que toca a esta disciplina tan difícil de aprehender que es el psicoanálisis. Los modelos univocistas y positivistas más corrientes en la filosofía analítica o "científica" han sido de dos tipos: (a) fijistas o sincrónicos y (b) evolutivos o diacrónicos. Entre los sincrónicos, que sólo se preocupan de la estructura intrínseca de la ciencia y del proceder científico, se encuentran los modelos que podemos llamar hipotético-deductivistas, como los de Popper, Nagel, Hempel y Bunge; y entre los diacrónicos están los de Kuhn, Lakatos y Larry Laudan.[2]

El modelo hipotético-deductivo establece que el hacer ciencia consiste en establecer buenas hipótesis que después se han de cotejar con la realidad. Es decir, ante algún fenómeno o grupo de fenómenos se aventura una hipótesis y de su enunciado se obtienen por inferencia deductiva otros enunciados cada vez más singulares y concretos, de modo que puedan llegar a compararse con la realidad que pretenden explicar. Si los enunciados derivados pasan la prueba, la hipótesis pasa a ser ley o por lo menos un enunciado aceptado en el *corpus* de la ciencia. Antes de Popper (sobre todo con Carnap y Reichenbach) se buscaba obtener verificación direc-

[2] Para más información sobre estas corrientes, *cf.* M. Beuchot, "La filosofía y las ciencias en la filosofía analítica y en el tomismo", en *Logos*, vol. XI, núm. 31, pp. 13-34.

ta y positiva de las teorías científicas; pero, en vista de tantas dificultades que hay para lograr la más mínima verificación directa, él prefirió el lado indirecto y como "negativo" del asunto; ya que es tan difícil verificar, hay que preferir falsar o falsificar. Así, Popper parte de conjeturas que, en lugar de ser verificadas, son sometidas al procedimiento inverso de refutación o falsación. Es científico lo que sea falsable o falsificable. Hacer ciencia es proceder por conjeturas y refutaciones; si la conjetura soporta el peso de las refutaciones con las que se la ataca, pasa a formar parte de la ciencia, como una teoría científica. En esta línea hipotético-deductivista, aunque permitiendo más injerencia a la verificación y no sólo a la falsación, se desenvuelven Nagel, Hempel y Bunge. Este último llama a su método "método de contrastar", que no es sino una versión un tanto diferente del método hipotético-deductivo.

En cambio los diacrónicos ven las teorías científicas no como conjuntos de enunciados sino como paradigmas que se pueden conocer por ostensión y, por lo tanto, como inverificables empíricamente. Para Kuhn, por ejemplo, lo científico resulta de los problemas tratados y se detecta en el mismo desarrollo histórico del pensamiento científico. Cada revolucionario científico pasa a un mundo distinto que aprende a construir; tal revolucionario es un caso paradigmático de la ciencia. Es decir, los paradigmas científicos son instrumentos aptos para la asignación de significados a las teorías mediante procesos de ostensión: cada teoría nueva es un caso que se puede mostrar para indicar el rumbo que va tomando la construcción del mundo científico, y este señalamiento lo efectúa la comunidad científica al modo de una comunidad de hablantes en la que suceden cambios en los usos lingüísticos.

Según Kuhn, en el cambio científico no se conserva la misma referencia de las teorías, ya que dos teorías suficientemente distintas son inconmensurables (además de que no se puede hablar de una verificación empírica estricta); por ello sólo se puede hablar de rivalidad entre las teorías de

modo muy suave, y sólo de ese modo puede decirse que una es mejor que otra. No se intenta ni siquiera evaluar o normar la ciencia; se trata más bien de una postura historicista. Lakatos llega además a una desembocadura sociológica de la ciencia. Para él los paradigmas son programas o proyectos de investigación que se someten a la calificación de ciertos dictaminadores de la comunidad científica y estos privilegiados epistemológicos deciden qué proyecto es válido y bueno y capaz de hacer avanzar la ciencia. Larry Laudan habla, por eso, de que sólo es fructífero discutir en el seno de una misma tradición científica, en la que se dialoga de manera pragmatista. Pero, a nuestro parecer, las posturas de Kuhn y Lakatos desembocan en la mera historia de la ciencia, dejan de ser filosofía de la ciencia (precisamente por el carácter deficiente de la interpretación de esa historia de la ciencia). La postura de Laudan, con su dimensión pragmática, ofrece más cabida a la interpretación reflexiva sobre las teorías, y podemos conectarla con otra postura que también es, en cierta medida, intermedia entre los sincrónicos y los diacrónicos, que es la que adoptan Wolfgang Stegmüller y Carlos U. Moulines, llamada "estructuralista"; sobre todo con este último, que ve la filosofía de la ciencia no como prescriptiva ni como descriptiva sino como interpretativa. Llega a ver la filosofía de la ciencia como hermenéutica.[3]

Las posturas sincrónicas han sido las que más se han esforzado en desbancar al psicoanálisis como ciencia. Popper critica mucho a Adler, con quien trabajó en Viena, Nagel decreta la imposibilidad de justificar la teoría psicoanalítica, y Bunge simplemente la llama "pseudociencia", ni siquiera ciencia en camino o protociencia, sino algo así como magia o brujería.

Frente a estas recriminaciones del modelo analítico-positivista de cientificidad, algunos teóricos del psicoanálisis

[3] *Cf.* Carlos Ulises Moulines, "La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica", en *Isegoría*, núm. 12, pp. 110-118.

han explorado en alguna de estas dos alternativas: (a) ajustar a toda costa, lo más que sea posible, el psicoanálisis a la exigencia del modelo analítico de la ciencia, o (b) rechazar el modelo analítico de la ciencia como inadecuado, argumentando que el psicoanálisis es ciencia bajo otro modelo científico distinto y más acorde con la *episteme* psicoanalítica, por ejemplo, el modelo científico hermenéutico.[4]

En efecto, algunos cultivadores del psicoanálisis que también se han dedicado a la reflexión epistemológica del mismo han querido responder a las exigencias de la filosofía analítica de la ciencia y se han esforzado por reducir el psicoanálisis a los moldes dictados por esa corriente. Famosos han sido en esa línea los trabajos de Kline y de Kolteniuk.[5] Pero han recibido numerosas críticas, entre ellas una de las más fuertes es que la filosofía actual de la ciencia ha cambiado mucho con respecto a ese ideal analítico que estaban combatiendo. El modelo analítico quiso ser normativo y prescriptivo a ultranza, sin tomar demasiado en cuenta las diferencias de los objetos de los diversos saberes.

Hacia una salida adecuada

A diferencia de las posturas extremas que han querido ser normativas de la ciencia o prescriptivas, y otras que han querido ser sólo descriptivas o historicistas respecto de ella, se colocan también otras posturas intermedias, cuyo objetivo es interpretar la ciencia para poder evaluarla según las diversas significaciones que puede tener. Esto es, se trata primero

[4] Sin embargo, podemos ver que ha habido numerosas confluencias y enriquecimientos mutuos entre la filosofía analítica y la hermenéutica. Para ello, *cf.* Ambrosio Velasco Gómez, "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea", en *Diánoia*, vol. XLI, pp. 53-64.

[5] *Cf.* Paul Kline, *Fact and fantasy in freudian theory*, y Miguel Kolteniuk, *En torno al carácter científico del psicoanálisis.*

de comprender lo que hace el científico o la disciplina científica para después enjuiciarlos. Y así han surgido los modelos hermenéuticos de la ciencia, que desean comprenderla y explicarla evaluativamente pero no con la comprensión como tan distinta de la explicación sino pudiendo ir conjuntamente. Así el movimiento hermenéutico, cuyos principales representantes han sido Gadamer y Ricoeur.

¿Qué es la hermenéutica? ¿Qué modelos tiene? La hermenéutica propugna el respeto por la peculiaridad de cada disciplina según su objeto. El positivismo imponía el método: sólo es científico lo que siga el método científico. ¿Y cuál es el método científico? El mío. En cambio, la hermenéutica pide que el método sea conforme al objeto de cada disciplina, de manera analógica o proporcional, esto es, no de manera equívoca o disparatada, según la cual habría varios métodos dispares y encontrados. Estamos dentro de unos límites, pero no obligamos a todos los saberes a ajustarse a un solo método unívoco. Esto no significa, pues, que cada disciplina tenga un método totalmente diferente, pues entonces cada quien podría establecer como ciencia lo que se le antojara so pretexto de defender su peculiaridad metodológica, sino que pide una aplicación proporcional (*i.e.*, diferenciada convenientemente) del método científico al objeto, de modo que no reine el caos. Pero sí se hace ver que donde predomina el cálculo y donde predomina la interpretación no se puede seguir exactamente el mismo método.

De esta forma, las disciplinas hermenéuticas son las que tienen que ver más con la comprensión. Veamos cómo se plantea esto y qué escuelas principales encontramos.

La epistemología hermenéutica tiene una larga historia, pero su presencia se notó principalmente a fines del siglo pasado, cuando Dilthey establece su división de los saberes en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Según él, las ciencias naturales dan explicación, las ciencias humanas dan comprensión, y ambas actividades con sus metodologías son irreconciliables. A partir de ello se buscó la forma de conjun-

tarlas, y la postura hermenéutica de Heidegger influyó mucho para hacerlo. En esa línea, su seguidor, Gadamer, intenta presentar el encuentro entre explicación y comprensión en un modelo del conocer. La razón de esta búsqueda del contacto explicación/comprensión fue que solamente se quería aceptar como ciencias las que explicaran (causalmente) al modo de la física, principalmente. Éste ha sido hasta hace poco el modelo científico que detentaba el poder de decir si una disciplina era o no ciencia.

Uno de los que más han insistido en este acercamiento de explicación y comprensión ha sido Paul Ricoeur, atento a esta despótica e injusta dependencia de los epistemólogos de la ciencia natural que sólo querían aceptar el modelo de esa disciplina y deseaban obligar a las mismas ciencias humanas a adoptar los moldes de las ciencias físicas y a tratar de transformarse en ellas. Ahora la propia marcha histórica de la epistemología ha mostrado que es tan inoperante como ilegítimo forzar a disciplinas de objetos muy distintos a tener la misma metodología.

Como sabemos, la hermenéutica es la disciplina que busca la comprensión de un texto. En ese comprender hay una explicación de tipo contextual que es explicación en sentido propio, de conocer causal, sólo que de una causalidad más sistémica de lo que antes se había admitido. El texto es la noción principal, pues es el objeto de la hermenéutica. Y ha de tratarse de un texto polisémico, de muchos significados, en el que no se quiere caer en la mera equivocidad ni se pretende una univocidad absoluta sino una pluralidad de sentidos sujeta a cierto orden, por lo cual puede decirse que se trata de *analogía* (intermedia entre la univocidad y la equivocidad).

Dada la importancia de la empresa de Paul Ricoeur, lo seguiremos a él para exponer en grandes líneas la vertebración de las operaciones de la hermenéutica, y tomando en cuenta que además es quien ha intentado reflexionar sobre el psi-

coanálisis desde el enfoque hermenéutico.[6] Para Ricoeur, la hermenéutica busca *situar* lo que comprende. Eso que comprende es un *texto*, y donde lo sitúa es en su *contexto*. La noción de texto, pues, es la más importante, ya que tal es el objeto de la interpretación, es lo que tiene frente a sí el hermeneuta para interpretar y comprender. Pues bien, el mismo Ricoeur se ha encargado de ampliar la noción de texto, de modo que pueda abarcar no sólo algo escrito, como en un comienzo se entendía, sino además algo hablado, esto es, el diálogo vivo (siguiendo a Gadamer), y no sólo esos dos temas, sino asimismo la acción, el acontecimiento. La acción es significativa, además de la expresión oral y escrita. De este modo se presta a ser un instrumento aplicable a la transacción psicoanalítica, en la que cuenta mucho, además del diálogo entre el analista y el analizado, la acción de éste, sobre todo en la relación de transferencia.

El texto, que en el caso de la interpretación psicoanalítica es algo complejo, es el objeto de la acción hermenéutica, y tiene —según Ricoeur— ciertas operaciones que constituyen los aspectos principales de esta disciplina, a veces vista más como un arte que como una ciencia plena y completamente establecida.[7]

La primera operación del intérprete frente a su texto es una actitud y actividad de *distanciamiento* hermenéutico, según el cual se reconoce en el texto una triple autonomía: ya no pertenece a la intención del autor, pues ha pasado a estar expuesto a los que se lleguen a él para interpretarlo; además,

6 Aquí resumimos el proceso seguido por Ricoeur desde su libro *Freud: una interpretación de la cultura*, hasta su artículo "The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings", en J. P. Thompson, ed., *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*. Una exposición más completa de la labor de Ricoeur sobre el psicoanálisis se encontrará en M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*.

7 *Cf.* M. Beuchot, "Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur", en *Pensamiento*, 50/196, pp. 143-152.

ya no pertenece a su cultura, pues está expuesto a que lo interprete alguien ajeno a ella, y, finalmente, ya no pertenece a sus destinatarios originales, pues está expuesto a otros distintos. Todo ello expone al texto a las malas interpretaciones; pero una manera de evitarlas es reconocer nuestro distanciamiento psicológico y social con respecto a la finalidad del autor de ese texto. Este distanciamiento nos permitirá recuperar lo que es alcanzable de objetividad en la interpretación. Así el analista se enfrenta a las expresiones del analizado a sabiendas de que no llegará a una compenetración plena y perfecta sino sujeta a límites.

Pero también hay una segunda operación de *acercamiento*, por el que somos nosotros los que nos exponemos al texto, nos aproximamos a él con nuestra subjetividad. Es el momento subjetivo, si se quiere, pero restringible (en aras de la objetividad) con base en alcanzar conciencia de nuestros condicionamientos subjetivos psicológicos y sociales. Por eso hay un proceso de descontextuación —en el distanciamiento— y otro de contextuación —por el que nos aproximamos al texto—. Con ello el analista se percata de que siempre se infiltra su propia subjetividad (en este caso, la contratransferencia), y tiene que conocer lo mejor posible los alcances de la injerencia de su subjetividad para conocer mejor los alcances de la objetividad que logra.

Otra operación es la de aproximar la *comprensión* y la *explicación* en la captación del *sentido* del texto. Algunos han distanciado demasiado explicación y comprensión, pero al comprender múltiples sentidos en el texto se obtiene lo que se ha llamado una "explicación estructural", como la que postulaba el estructuralismo en lingüística y se puede apreciar, por ejemplo, en las matemáticas. En esa explicación estructural, que es comprensión, vemos que explicación y comprensión se tocan.

Otra operación hermenéutica es la de buscar la *apertura del texto hacia un mundo* al que señala. En efecto, en la interpretación hay un momento de sentido y un momento de

referencia. El del sentido se da en la organización interna de la obra, que el intérprete delimita y cierra; el de referencia se da al buscar el tipo de mundo que la obra abre, el modo de ser que se despliega ante nuestro conocimiento por virtud de la obra o texto. Puede ser un mundo real, del ser, o un mundo ficticio, del poder ser, o un mundo deseado, del querer ser, o un mundo ético-deóntico, del deber ser. En el caso del psicoanálisis, el analista encuentra, por medio del sentido que alcanza a reconstruir en el analizado, un mundo al que apuntan las aspiraciones y deseos de éste, un mundo al que lo dirige el sentido (a veces tan negado) que se despliega desde su inconsciente.

De esta manera se puede hablar de una verdad hermenéutica en el psicoanálisis. La prueba de la verdad en él no puede seguir los moldes de las otras disciplinas. Debe dejársele la verificación que le es específica, a saber: hermenéutica. El procedimiento de verificación es la mejoría en el paciente o analizado. Pero no sólo como resultado utilitario sino integrando otros criterios. Es la capacidad de dar coherencia a la narración del analizado con la interpretación que da la teoría general; es asimismo el hacer plausible la interpretación de ese texto narrado y actuado por el analizado, y es también el hacer posible la repercusión de esa interpretación en la conducta y en la vida misma del analizado. Eso hablará de la pertinencia y tino de las hipótesis interpretativas del analista. Es en este sentido principal como puede hablarse de verificación y verdad en el psicoanálisis. Un sentido hermenéutico. Se trata de la verdad textual en la reconstrucción del texto de la historia del paciente o analizado. Es una verdad más que de coherencia: llega a la verdad práctica.

Balance

Vemos, así, que la hermenéutica puede dotar al psicoanálisis freudiano de un andamiaje o modelo epistemológico adecuado. En él se despliegan, de manera completa, las dimensiones semióticas: la dimensión sintáctica, de búsqueda de coherencia del relato del analizado para ayudarle a recuperar su teleología de cara a su arqueología de modo que éstas puedan concordar; la dimensión semántica, de búsqueda de correspondencia de estos contenidos significativos del texto narrativo del paciente con la realidad histórica de su propia vida que se desarrolla y crece, y, finalmente, la dimensión pragmática, propiamente hermenéutica, en la que se prueba tanto la consistencia de la interpretación del texto del paciente como la adecuación de éste con la realidad a través de los resultados performativos y prácticos en la persona misma, como mejoría, crecimiento, más libertad y mayor plenitud de realización propia.

Apéndice: respuesta de Paul Ricoeur

La contribución de Mauricio Beuchot constituye una presentación extremadamente compleja del debate acerca del estatuto epistemológico del psicoanálisis. En vez de oponer masivamente explicación y comprensión, verificación e interpretación, comienza por establecer un mapa muy detallado de las posiciones globalmente establecidas bajo el título peyorativo de positivismo o de neopositivismo. Expresa reconocimiento a Carnap, Reichenbach, Popper, Bunge, Nagel, Lakatos, Stegmüller, Moulines, por haber matizado hasta el extremo los criterios de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no lo es, ya se trate de verificación, ya de falsación o corroboración. Muestra además que ninguno de estos pasos puede ser separado de una heurística y de una construcción de modelos en los que está en

juego la imaginación. Esta reconstrucción del fondo epistemológico libera la discusión sobre el psicoanálisis de las ideas quiméricas que los especialistas de las ciencias humanas tienen a gala fabricarse acerca de las ciencias *duras* que se ingenian en imitar. Por otro lado, con la misma prudencia y el mismo sentido de los matices, M. Beuchot presenta las diferentes alternativas epistemológicas propuestas en el campo mismo del psicoanálisis a un modelo demasiado rígidamente verificacionista. A este respecto, yo le estoy agradecido por haber puesto mi interpretación en un abanico de posiciones emparentadas, en particular en la epistemología de lengua española que concierne al psicoanálisis.

En tres puntos, Mauricio Beuchot aporta a sus lectores precisiones útiles acerca de mi propia posición. En primer lugar, no deja de colocar mi uso del término hermenéutica, cuando hablo del psicoanálisis, en el cuadro de una reforma general del concepto de hermenéutica que yo persigo en otros campos: teoría del texto, teoría de la acción, teoría de la historia. Esta reforma apunta a rechazar la oposición entre explicación y comprensión, y a hacer justicia a la idea de una dialéctica entre estos dos polos dentro del mismo proceso de interpretación, como lo propone por su lado Assoun. Ahora bien, lo que yo digo sobre la intersección entre explicación y comprensión en la semántica del deseo se religa a esta epistemología general, lo que, a mi vez, me permite afirmar que "la interpretación es una explicación".

En un segundo punto, Mauricio Beuchot analiza de una manera que me parece muy justa mi cambio de posición desde mi libro sobre Freud hasta mi ensayo sobre la prueba en psicoanálisis. Antes de discutir acerca de la validación de la teoría, es preciso, según mi opinión, valorar la heurística freudiana, es decir la elucidación de *hechos*, inseparables de la *praxis*, analítica ella misma, y de su episodio mayor, la transferencia: son hechos las pulsiones en su relación con el lenguaje; el drama existencial ligado a la interlocución (padre-madre); las relaciones complejas entre las diferentes cla-

ses de "fantasía" (ensoñación, visión fantasmal, leyenda, mito, etcétera); los daños sobre la capacidad de narrar, de hacer historia de su vida.

Si se está de acuerdo en que la revolución freudiana se produce en primer lugar en el plano de esta heurística, el proceso de verificación de la teoría debe ser evaluado en función de esta heurística. Y es ahí donde se encuentra el tercer rasgo que M. Beuchot subraya, a saber: la transformación del concepto mismo de *verdad* en psicoanálisis. Con el término "verdad" se puede significar a la vez la coherencia de tal "historia de caso" con la teoría, la plausibilidad o la verosimilitud en la decodificación textual; la capacidad de integración de una interpretación a la conducta de un sujeto; en fin, el aumento de la inteligibilidad narrativa, no solamente de las perturbaciones consideradas sino de la vida entera del sujeto que se analiza. Con la presentación de esta pluralidad de criterios me guardo de sacrificar la fuerza de teorización del psicoanálisis a un simple criterio pragmático de resultado positivo. Hoy me parece más propio insistir, quizá aún más que en el pasado, en este aspecto de la *verdad contextual* que se expresa en la capacidad de construir una historia coherente y aceptable de sí mismo, sin dejar de subrayar que la historia de una vida está trenzada con la historia de una multitud de otras historias de vida, y que de lo que se trata es precisamente de desenmarañar esta trabazón. Por esta importante conjunción se vuelven a encontrar los dos términos maestros de Freud cuando habla del "éxito" de una cura: el sujeto del análisis es más capaz de "trabajar" y de "amar" (*arbeiten und lieben*).

El lector debe a Mauricio Beuchot el comprender que una más correcta intelección de la epistemología del psicoanálisis es inseparable de un acercamiento más matizado al debate epistemológico en general.

Reflexión sobre la respuesta de Paul Ricoeur

Ante las palabras de Ricoeur que hemos citado seguimos creyendo, en la línea de dicho autor, que la epistemología que más cuadra al psicoanálisis está en el ámbito de la hermenéutica (y aun la pragmática). Es el poder de reconstruir la trama de una vida como una narración coherente lo que ayuda al analizado. Sus bloqueos y confusiones le impiden ver esa trama y el analista tiene que llevar a cabo la humilde y paciente labor de ir entretejiendo los cabos sueltos. Para ello se necesita de la interpretación, de la fina dialéctica que se entabla entre el comprender y el explicar, de modo que la comprensión del sentido de una vida llegue a ser explicación de los puntos ciegos en los que se ha tropezado y pueda levantarse y seguir. Es el paradigma hermenéutico, sobre todo en su modalidad analógica, que busca esa unidad y coherencia respetando la diversidad y la diversión o vueltas que ella contiene. De esta manera, analógicamente, recuperará una trama lo más unitaria que sea posible, pero a la vez lo más amplia y diferente en los distintos y múltiples sesgos que la configuran.

En todo caso, una hermenéutica analógica tendrá la capacidad de no imponer unívocamente una interpretación al analizado, lo cual sería obligarlo a ser lo que el analista desea; como también tendrá la capacidad de evitar el disgregar equívocamente cualquier interpretación que se le ocurra, lo cual sería igualmente inútil y perverso. Una hermenéutica analógica permite reconstruir el sentido del analizado a partir de su propio deseo, de modo que se reconozca él mismo en las interpretaciones que le da el analista y que, de hecho, entre los dos fabrican, ya que el analista se da a la tarea de interpretar lo mismo que el analizado le da como material, y luego se tiene que comprobar la interpretación con lo que ésta suscita y cómo resuena en el propio analizado. Así se tiene una gama de hipótesis interpretativas posibles, varias de las cuales pueden ser válidas, pero que, dependiendo de su reso-

nancia (en la comprensión y en la vida práctica), serán más adecuadas que otras.

X. SEMIÓTICA Y HERMENÉUTICA

¿Qué relación puede tener la hermenéutica con la semiótica (en este caso, con la semiótica greimasiana)? Creemos que de complementación, que la semiótica puede servir como un proceso inicial que se completa y plenifica con la hermenéutica. Para ver eso, tratemos de entender lo que Greimas mismo sostiene acerca de su doctrina semiótica y algunos de sus elementos principales para poder captar cómo se realiza esta hipótesis que proponemos. Para dilucidar esa complementación y acabado que la hermenéutica da a la semiótica seguiremos a Paul Ricoeur. Añadiremos la sugerencia de que una hermenéutica analógica es la que mejor realiza esa función apuntada.

El sistema semiótico greimasiano

Según Greimas, la semiótica tiene como finalidad estudiar el sentido o significación o significado de las expresiones (textos). La significación es más amplia que la comunicación, y la envuelve. Por eso, a diferencia de Mounin, que privilegia la comunicación sobre la expresión o significación, a Greimas le parece que la semiótica las estudia a ambas como contenidas en una narración, le interesa la narratividad. La semiótica, además, es un metalenguaje que analiza un lenguaje objeto, guiándose por el pricipio de pertinencia, esto es, buscando lo que es común, pero también por un principio de discrepancia: busca oposiciones y se basa en ellas.

La semiótica, según Greimas, pertenece a la sociología, pero también a la lingüística. Sólo que, dado que lo que más ha trabajado la lingüística es el significante, Greimas opta por desarrollar el estudio del significado. Y, ya que la sociología ha adoptado el estudio de la comunicación más que el de la significación, elige a esta última y el lado lingüístico para abordarla. Y, puesto que lo que más se ha trabajado ha sido el nivel textual o de la expresión, él opta por el nivel del contenido, pero teniendo como modelo el nivel textual, ya que son isomórficos. Así, el nivel textual, o de la manifestación textual, tiene dos planos: el de la expresión y el del contenido; el primero es el del lado del significante, y el segundo el del significado.[1]

La metodología de la semiótica es inductiva y deductiva. Inductiva en cuanto su descripción quiere recoger y obedecer lo real. Deductiva porque quiere ser coherente con el modelo adoptado y derivar todas las cosas de sus principios. Precisamente dicha coherencia se muestra en que el modelo elegido debe tener *adecuación* con el significado en cuestión. Con base en dicho significado se puede hacer la *verificación* del modelo. Se trata no sólo de una relación sintáctica, sino semántica también.

Lo primero que se hace es organizar el material del nivel textual formando un inventario de las unidades constituyentes del texto con arreglo a sus relaciones mutuas (estudio morfológico), tanto en el plano sintagmático como en el paradigmático, y se determinan las reglas de sus posibles combinaciones (estudio sintáctico). Es decir, se llega a tener un léxico o diccionario del texto, y se tiene además una gramática, que consta de una morfología y una sintaxis. De ahí se pasa a efectuar la articulación de las unidades mínimas del significante o de la expresión (*femas*) con las del significado o contenido (*semas*). Además, hay que tomar en cuenta que tanto la expresión como el contenido tienen una sustancia y una

[1] *Cf.* Algirdas Julien Greimas, *Semántica estructural*, pág. 25.

forma. En el caso de la expresión, la sustancia es la cadena fónica y la forma es el sistema lingüístico o de la lengua; y, en el caso del contenido, la sustancia es la semántica, y la forma es la gramática, compuesta de morfología y sintaxis. Así, el análisis semiótico tendrá dos direcciones: (i) la sustancia del contenido, por la morfología, y (ii) la forma del contenido, por la sintaxis.[2]

En efecto, la semiótica, según Greimas, rebasa el nivel textual de la expresión y se centra en el nivel del contenido. Es que el nivel textual expresivo no puede constituir por sí solo un punto de apoyo suficiente para el análisis. En ese nivel textual se encuentran, pues, tanto la expresión como el contenido, y, según se dijo, el análisis greimasiano tomará sólo el contenido. Ya ubicados en el contenido, el siguiente nivel de análisis es el nivel superficial. Allí se analizan morfológicamente las unidades de la manifestación del contenido y, sintácticamente, las relaciones de dicha manifestación. Después, en el nivel profundo, se analizan morfológicamente los semas de ese contenido en su universo inmanente correspondiente a los lexemas del texto y, sintácticamente, la organización sémica o estructura elemental de la significación. Un lexema, por ejemplo una palabra como "hombre", en el nivel profundo tiene como semas el ser /humano/, /masculino/ y /adulto/.

Ya en el componente morfológico, la sustancia del contenido se estudia formando una figura, mostrando una articulación de unidades semánticas. Estas unidades semánticas se disponen en dos niveles: el inmanente, en el que se articulan los semas, y el de la manifestación, en el que se articulan los sememas y metasememas. Según se había dicho, el sema es la unidad semántica básica, el elemento mínimo de significación. Los semas aparecen, a partir de los lexemas, por oposición y diferenciación, y de ellos se obtienen combinaciones y

[2] *Cf.* Jean Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*, pp. 40-41.

cónmutaciones. Hay dos clases de semas: el sema textual o nuclear, que corresponde a un solo lexema, y el sema contextual o clasema, que corresponde a varios lexemas.[3]

El nivel semiológico global está constituido por los semas nucleares, en los que se conservan ciertos rasgos de significación inalterados; ese nivel es el de la exteroceptividad o referencia al mundo extratextual. Es decir, los semas nucleares constituyen figuras nucleares o núcleos sémicos, que conservan la misma significación en sus distintas apariciones y se refieren al mundo exterior percibido. Organizan lo discursivo por oposición a lo narrativo. El nivel semántico global está constituido por los clasemas, que son semas que cambian según el contexto; ese nivel es el de la interoceptividad. Los clasemas o semas contextuales son clases conceptuales, opuestas a las figuras del mundo (figuras nucleares). Pero tanto el nivel semiológico como el nivel semántico pertenecen al nivel de la inmanencia o nivel inmanente, en el que más insiste Greimas.[4]

Los clasemas no pertenecen al núcleo invariante o figura nuclear sino que son semas nacidos del contexto, producto de la reflexión y aun de la construcción conceptual. Estos semas contextuales definen las isotopías, de modo que una secuencia discursiva es isótopa si posee uno o varios clasemas recurrentes. Pero también pueden ser recurrentes los semas nucleares. La isotopía es lo que permite variaciones manteniendo una homogeneidad de fondo. Con ello se impide la anarquía y se asegura la homogeneidad.[5] Un ejemplo de Greimas se da en los enunciados "el perro ladra" y "el comisario ladra". En ambos casos el lexema "ladrar" tiene una unidad de significación diferente. En el primer caso designa cierto tipo de grito

[3] *Cf.* Raimundo Mier, *Introducción al análisis de textos*, pág. 54.

[4] *Cf.* el esquema de algunas de estas nociones greimasianas presentado en Óscar Quezada Macchiavello, *Semiótica generativa. Bases teóricas*, pág. 52.

[5] *Cf.* A. J. Greimas, *op. cit.*, pág. 106.

animal, en concreto, canino. Pero en el otro contexto, el contenido "grito" manifiesta una figura nuclear distinta, que es un grito humano. En este último caso el sema contextual o clasema de "ladrar" se asocia a un humano como grito desagradable e impositivo. Esta descripción en semas pertenece a la morfología del nivel profundo del plano del contenido.

Los semas nucleares (que son semiológicos) y los clasemas (que son semánticos) pertenecen, pues, como se dijo, a la dimensión inmanente del discurso. Unos y otros dan paso a un plano superior que es la manifestación del contenido. La manifestación del contenido es el aspecto trascendente, por oposición al inmanente, que es en el que estábamos. En este nivel de la manifestación se sitúan ciertos efectos de los semas nucleares exteroceptivos, efectos que se llaman sememas, y otros efectos de los semas contextuales interoceptivos, efectos que se llaman metasememas. Así, en el nivel inmanente encontramos una articulación de semas formales y sustanciales. Los formales son de dos tipos: textuales o semas nucleares y contextuales o clasemas, que ya nos son conocidos; los sustanciales también son de dos tipos: exteroceptivos o sememas e interoceptivos o metasememas, que son los que acabamos de introducir. Y, según los niveles de gramática profunda o superficial, se tiene una organización fundamental y otra superficial del análisis. Siguiendo con el ejemplo de "el perro ladra" y "el comisario ladra", en que los semas se agrupan de manera articulada y jerárquica, dan una morfología de nivel ya no profundo sino superficial. Surgen nuevas unidades que conjuntan tanto semas nucleares como clasemas. Así, el lexema "ladrar" manifiesta dos sememas distintos: uno es Semm1 = (grito + animal) y otro es Semm2 = (grito + humano).[6]

Dejando ya el componente morfológico, puede pasarse al componente sintáctico, que, en consecuencia con lo último que se dijo, tiene una organización fundamental y otra superficial.

[6] *Cf.* R. Mier, *op. cit.*, pág. 57.

El componente sintáctico del análisis, en su organización fundamental, postula una estructura elemental. Esta estructura elemental es la relación de antonimia (disyunción y conjunción) y se le añade la de hiponimia. Con ello surgen las relaciones de contrariedad y de contradicción y además las de implicación, formando un cuadrado semiótico o modelo constitucional. Es un esquema formal y por eso se puede estudiar con base en sus propiedades formales.[7]

Entre los términos reunidos por el cuadrado semiótico se dan relaciones categoriales de contrariedad, de contradicción y de implicación y, además, una relación jerárquica de hiponimia. Asimismo, se dan seis dimensiones, a saber, dos ejes, dos esquemas (de contradicción) y dos deixis (de implicación).[8]

Dejemos ya el nivel profundo y arribemos al nivel superficial del análisis del texto o discurso. En la organización superficial los sememas se pueden dividir en (i) los que se muestran como soportes o entidades o unidades discretas (actantes) y (ii) los que se refieren a ellos o son unidades inte-

[7] Aquí se ve un desarrollo importante de la teoría greimasiana. Dice Greimas: "En un primer momento (ver nuestra *Sémantique structurale*) habíamos propuesto que se considerara [el universo semántico] como la totalidad de la *«sustancia semántica»* llamada a significar únicamente por la red de articulaciones que la recubriera: no se podría aprehender el sentido más que en la medida en que estuviera articulado. Estas articulaciones del sentido podrían explicarse —así lo pensábamos— como el resultado de una combinatoria, realizada a partir de un inventario limitado de *categorías sémicas*. Hoy podríamos dar un paso más cuando sugerimos una representación un poco más refinada de esta cobertura de articulaciones. Es posible imaginar, en efecto, que cada categoría constitutiva de la combinatoria es susceptible de transformarse en un *modelo semiótico constitucional* y, subordinando a otras categorías del mismo inventario para que le sirvan de subarticulaciones, subsumir de esta manera un vasto campo de significación, para servir de cobertura a un microuniverso semántico" (A. J. Greimas, "Éléments d'une grammaire narrative", en el mismo, *Du sens I. Essais sémiotiques*, pág. 161).

[8] *Cf.* J. Courtés, *op. cit.*, pág. 55.

gradas (predicados). Los predicados, que se subordinan a los actantes, se dividen, a su vez, en dinámicos (funciones) y estáticos (cualificaciones). Eso nos da un análisis funcional y un análisis cualificativo. Y, dado que los predicados se subordinan a los actantes, pasamos a construir un modelo actancial.

En el nivel superficial, la morfología versa sobre los sememas y la sintaxis sobre el modelo actancial, que es la organización de los sememas u organización superficial; en el nivel profundo, la morfología versa sobre los semas y la sintaxis sobre el modelo constitucional o estructura elemental de la significación (dispuesta como cuadrado semiótico), que es la organización de los semas u organización profunda. Según se dijo, todo ello girará en torno a un modelo actancial; pero dicho modelo se puede tomar como sistema o como proceso, y conviene ver ambos aspectos.

Como sistema, el modelo actancial se articula entre parejas de actantes, que son sujeto, objeto, destinador, destinatario, adyuvante y oponente. La primera pareja es sujeto/objeto. Esta relación tiene como relator el deseo, y corresponde a algo activo *vs.* algo pasivo. Define un enunciado de estado, que es una junción, la cual puede articularse en dos términos contradictorios según conjunción y disyunción, las cuales nos dan dos enunciados de estado, uno conjuntivo: S $\cap$ O, y otro disyuntivo: S $\cup$ O. La relación disyuntiva es de virtualización, y la conjuntiva es de realización, pues en una hay separación todavía y en la otra hay unión de S y O.

Los actantes destinador/destinatario, mediados por el objeto, están en relación asimétrica; el primero con el segundo tiene una relación hiperonímica y el segundo con el primero, hiponímica. El relator es el objeto y la relación mencionada se da en el eje del deseo y de la comunicación. Tomando además en cuenta las circunstancias, se pueden añadir otros dos actantes que son adyuvante/oponente.[9]

[9] *Cf. ibid.*, pp. 65-66.

Como proceso, el modelo actancial se articula primero por la junción de S y O, la cual a veces es conjuntiva y a veces disyuntiva. Así, la junción sintagmática (en la que se tiene ya el germen de un relato) es el enunciado $(S \cap O) \rightarrow (S \cup O)$. Surge un enunciado de hacer: F (transformación) $(S1 > O1)$; así se obtiene $(S1 \cup O) \rightarrow (S1 \cap O)$; y de él $F\ [S2 \rightarrow (S1 \cap O)]$; si S1 y S2 se refieren a un mismo personaje, habrá un hacer reflexivo, si no, será un hacer transitivo y será una narrativización psico-semiótica o socio-semiótica. Ahora bien, así como se desdobló el sujeto, se puede desdoblar el objeto, y tener $(S1 \cup O)$ y $(S2 \cap O)$ o $(S1 \cap O)$ y $(S2 \cup O)$. Y, así, de la junción sintagmática, obtenemos la junción paradigmática que ordena dos enunciados de conjunción y disyunción con dos sujetos distintos referidos a un mismo objeto, que pueden reescribirse así: $(S1 \cup O \cap S2) \rightarrow (S1 \cap O \cup S2)$. Y, a su vez, se puede desdoblar el objeto: $(O1 \cup S \cap O2) \rightarrow (O1 \cap S \cup O2)$. De hecho, hay varios sintagmas narrativos que pueden articularse, por ejemplo, de confrontación, de dominación y de atribución, de disyunción, de contrato y prueba (o ejecución), etcétera; estos tres últimos sintagmas narrativos componen una secuencia narrativa (*i.e.* un relato mínimo, siendo el relato completo no ya una unidad narrativa, sino una unidad discursiva).[10]

Se entra, así, al terreno de la modalización sintáctica. La modalidad (que es lo que se adjudica como un modo del verbo o del predicado) es una de las subclases de las funciones. Se caracteriza por tener una relación hipertáctica con el predicado; es, de hecho, un predicado que rige a otro predicado, o le da su modo. Los modos posibles son infinitos, pero aquí se tomarán en cuenta los que pertenezcan a la perspectiva narrativa, por eso las modalizaciones se referirán tanto al *hacer* (relaciones de transformación) como al *ser* (relaciones de estado). Estas dos son las funciones y modalidades principales, las del ser y el hacer. Greimas explica: "Postulamos asimismo

[10] *Cf. ibid.*, pág. 70.

que la función puede ser investida de un *minimum* semántico, que permite establecer la distinción entre dos funciones-predicados: *hacer* y *ser*, y de poner así dos formas posibles de enunciados elementales: *enunciados de hacer* y *enunciados de estado* [o *de ser*]. A fin de dar una representación más abstracta de esos enunciados, se puede designar el predicado *hacer* como la función llamada */transformación/* y al predicado *ser* como la función llamada */junción/*".[11]

La modalización del hacer congrega otras tres modalidades: el querer, el saber y el poder (y tal vez, junto con el querer, el deber), que van de la competencia a la ejecución. El querer corresponde al eje sujeto/objeto, el saber al destinador/destinatario, y el poder al del adyuvante/oponente. Las modalidades precisan el modelo actancial dándole mayores posibilidades combinatorias para la sintaxis narrativa superficial.

La modalización veredictoria parte de la dicotomía ser *vs.* parecer, de cuyas combinaciones en el cuadrado se obtienen cuatro categorías: lo verdadero, lo falso, el secreto y la mentira. También se puede introducir la modalización del hacer saber o del hacer cognitivo. El hacer cognitivo tiene dos clases: el hacer persuasivo (por el destinador) y el hacer interpretativo (por el destinatario). También puede verse el primero como hacer creer y el segundo como creer. De esta manera se puede desplegar una rica gama de modalidades que se pueden trabajar con el modelo greimasiano.

Una apertura que se establece en Greimas hacia la hermenéutica es su interés por la pragmática (que es interpretativa), además de su interés por la sintaxis y la semántica. Sabe que en un principio la pragmática recogió las cosas de las que la sintaxis y la semántica no podían dar cuenta. Y comenta que, dados esos orígenes de la pragmática, "se comprende sin mucha dificultad que una conjunción de circuns-

[11] A. J. Greimas, "Pour une théorie des modalités", en *Du sens II, Essais sémiotiques*, pág. 68.

tancias —pensamos particularmente en la decepción causada por las promesas no cumplidas de la gramática generativa, pero también y sobre todo, en la crisis epistemológica que vivimos actualmente en las ciencias sociales— haya permitido atribuir un contenido positivo a estos restos, revalorizando así, de una manera que nos parece excesiva, el *contexto* en detrimento del texto, el *uso* a costa de la gramática (la cual, sin embargo, no deja de existir)".[12]

Señala el horizonte epistemológico de la pragmática el positivismo heredado del siglo XIX, con una concepción representacionista del lenguaje, *i.e.* con función descriptiva de estados de cosas. A pesar de que reacciona contra eso, la pragmática se queda en una lógica referencial; reacciona dentro del positivismo y se queda en él. En cambio, la semiótica no tiene como objeto principal el análisis referencial sino el de las condiciones de producción y de aprehensión del sentido; da más cabida al sujeto que al objeto, al hombre que al mundo. Pero Greimas siente más cercana a su herencia saussureana a la escuela oxoniense del lenguaje ordinario (Austin, Grice, Searle) que a los representacionistas, además de que han sido asimilados por Benveniste. Si acaso, esa escuela oxoniense le parece todavía demasiado en la *superficie lingüística*.

Asimismo, hay una cierta dispersión de las investigaciones, unas tratando de desplazar a la psicología cognitiva y otras coqueteando con la sociología, como los trabajos de Goffman. Por eso, "no se puede esperar otra salida de este embrollo que la elaboración de una *teoría general del lenguaje* que postule como complementarias y necesarias las relaciones de la sintaxis y de la semántica con la pragmática, del mismo modo que la semiótica, por su lado, intenta conci-

[12] El mismo, "Pragmática y semiótica. Observaciones epistemológicas", en G. Hernández Aguilar (coord.), *Sentido y significación. Análisis semiótico de los conjuntos significantes*, pág. 108.

liar la gramática semio-narrativa profunda con la canonización de los procedimientos de discursivización".[13]

Complementariedad de la hermenéutica y la semiótica, según Ricoeur

Por otra parte, en sus análisis del modelo greimasiano, Paul Ricoeur se ve altamente interesado en la relación sintagmática / paradigmática. Detecta en Greimas la ambición de encontrar un elemento paradigmático para cada elemento sintagmático que se pone en juego en el discurso o texto. Pero esto se muestra al dar el predominio y el privilegio a la sintagmática sobre la paradigmática: "Las preocupaciones topológicas de Greimas constituyen la tentativa más extrema para tratar de introducir lo paradigmático lo más que se pueda en el seno de lo sintagmático. En ningún otro momento el autor se siente más cerca de realizar el viejo sueño de hacer de la lingüística un álgebra del lenguaje".[14] En efecto, privilegiar lo sintagmático sobre lo paradigmático es tanto como privilegiar lo formal sobre lo material, o la estructura sobre la substancia, o la lectura lineal sobre la lectura en profundidad.

Ricoeur llega a preguntar a Greimas si no habría que invertir la prioridad y concederla a lo paradigmático.[15] A nuestro entender, asignársela es lo correcto. Si entendemos el análisis sintagmático como horizontal o lineal, según era visto por Saussure, el análisis paradigmático resulta vertical, o en profundidad, esto es, más que por oposiciones por asociaciones; pero esa lectura asociativa, profundizadora, que incluso vuelve sobre lo mismo (para verlo cada vez de manera

[13] *Ibid.*, pág. 110.

[14] Paul Ricoeur, "La gramática narrativa de Greimas", en G. Hernández Aguilar (coord.), *op. cit.*, pág. 144.

[15] *Cf. ibid.*, pág. 145.

nueva), es lo que se muestra como más enriquecedor. El volver sobre lo mismo para encontrar en él algo diferente es lo que en verdad posibilita el enriquecimiento. Tal vez lo sintagmático sea lo formalizador, pero lo paradigmático es lo que enriquece y sobreabunda de sentido. Y eso es lo que más interesa a la hermenéutica. Por ello la hermenéutica ofrece un enriquecimiento allí a la semiótica greimasiana (que ya adolecía de falta de pragmática, como lo reconoció el propio Greimas, según vimos, y no extraña, por eso, que también tuviera faltas o carencias que sólo podría llenar la hermenéutica). Es un terreno en el que la hermenéutica puede completar a la semiótica greimasiana. Después del análisis seccionante de la semiótica, la hermenéutica podrá aportar la recomposición o globalización.[16]

Pero lo importante es lo que recalca Ricoeur a propósito de la relación entre la semiótica (greimasiana) y la hermenéutica. La hermenéutica y la semiótica se han colocado como polos opuestos en la tensión que va de la explicación a la comprensión, de modo que la hermenéutica esté más del lado de la comprensión y la semiótica del de la explicación. Ricoeur define la hermenéutica como "una de las puestas en obra de la relación explicar-comprender, donde el comprender guarda la primacía y mantiene la explicación en el plano de las mediaciones requeridas, pero secundarias. [Y define] la semiótica estructural como otra puesta en obra de la misma relación entre explicar y comprender, pero con la condición de implementar una inversión metodológica que da la primacía a la

[16] Hemos colaborado con Renato Prada en un proyecto que se llevó a cabo en la Universidad Veracruzana, de Xalapa, en el que se analizaban los discursos o textos aplicando primero el análisis semiótico greimasiano y después la hermenéutica ricoeuriana. Sobre esta intersección, *cf.* Renato Prada Oropeza, "Las relaciones entre la semiótica y la hermenéutica", en *Semiosis*, núm. 21, pp. 180-181.

explicación y hace permanecer a la comprensión en el plano de los efectos de superficie".[17]

Aunque Ricoeur se ha empeñado en no separar tanto explicación y comprensión, sin embargo, está por la conservación de la dicotomía, sólo que con una dialéctica muy sutil, con unas relaciones muy finas. Dice: "Es a ese esquema epistemológico que yo quisiera oponer el de una hermenéutica general definida por la dialéctica *interna* entre explicar y comprender. Redefiniré entonces la semiótica de Greimas como una variante de esa hermenéutica, opuesta a la de Gadamer y a la mía. Según esta segunda variante, la explicación es considerada como una mediación obligada de la comprensión, según la máxima «explicar más para comprender mejor»; de acuerdo a la primera, que veo magistralmente ilustrada por Greimas, la comprensión es considerada un efecto de superficie de la explicación, sin que de todas maneras la comprensión de las figuraciones de superficie pierda su papel heurístico... Un vuelco metodológico separa ciertamente las dos hermenéuticas; pero veo ese vuelco operado en el interior de una hermenéutica general, para la cual la diferencia entre explicar y comprender permanece indispensable".[18] De esta manera, la semiótica sigue siendo complementaria de la hermenéutica ricoeuriana dentro de una concepción hermenéutica más amplia, a saber, una hermenéutica *textual*. Pero no es una hermenéutica totalitaria ni "imperialista", sino *mediadora*. Dentro de ella, la semiótica greimasiana invierte el orden de prioridad hacia la explicación, pero sólo en el interior de la hermenéutica misma. Sería una hermenéutica con prioridad o dominante explicativa. En cambio, la de Ricoeur sería una hermenéutica con prioridad o dominante comprensiva. Y las dos se complementan. Pues "una hermenéutica totalizante que pretendiera abolir la diferencia entre la versión explicativa y la versión comprensiva no podría

[17] P. Ricoeur, "Entre hermenéutica y semiótica", en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 7, pág. 80.

[18] *Ibid.*, pág. 83.

emparentarse más que con el saber absoluto hegeliano".[19] De más está decir que no es lo que aquí se busca, y ni siquiera se considera alcanzable o conveniente.

Balance

Como resultado de nuestro estudio, vemos que la semiótica aporta un análisis predominantemente explicativo y se complementa con una reflexión hermenéutica, comprensiva, que cierre y haga la síntesis después de ese análisis. Es donde captamos también la necesidad de una hermenéutica analógica que funja como límite de la labor analítica e implante la presencia del cierre sintético que recobre las significaciones de los textos a un nivel más vivo. Una hermenéutica analógica aceptará y aprovechará los resultados del análisis semiótico, mas para llevarlos a una mayor completud y enriquecimiento, pasando del nivel de la explicación al nivel de la comprensión, el cual es el más elevado y perfecto. Acatará las diferencias que son detectadas y marcadas por el acucioso análisis semiótico, pero tendrá la capacidad de encontrar las semejanzas entre los elementos en juego, y de esa manera podrá obtener resultados universalizables, pero con un tipo de universalidad proporcional, respetuosa de las diferencias particulares.

Una hermenéutica analógica, pues, tendrá la capacidad de respetar las diferencias de los elementos que ha diseccionado la semiótica una vez conocidas y establecidas por oposición sus particularidades; pero también tendrá la capacidad de encontrar o detectar las semejanzas que guardan entre sí de manera asociativa, para encontrar su lugar en el todo del texto y para hacer que el texto encuentre su lugar en el contexto. El texto, como particular, y el contexto o lugar en la tradición, como universal, configuran la relación de lo que se

[19] *Ibid.*, pág. 94.

da en la interpretación, aquí balanceada o equilibrada de manera proporcional por obra de la proporcionalidad que tiene la analogía, en el acto propio intelectivo (casi sapiencial, y no sólo racional o de episteme como es el de la semiótica) de una hermenéutica analógica.

XI. APÉNDICE: HACIA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA DEL SÍMBOLO

Hemos hablado a lo largo de este libro de una hermenéutica analógica. Pero la misma analogicidad nos conecta, sin poder evitarlo, con la iconicidad y la simbolicidad. Por eso tenemos que comenzar a hablar ya de una hermenéutica analógico-icónica, o analógico-simbólica.[1] La analogía nos conecta con la iconicidad porque el ícono, según Charles S. Peirce, es lo propiamente analógico.[2] Peirce dividía en primer lugar los signos en tres clases: índice, ícono y símbolo. El índice era el signo que implicaba la presencia del significado, aludía a la presencia de la cosa designada; y a veces incluso la exigía. Por ejemplo, en el grito, en la señal de un peligro, etcétera. Era, por eso, el signo unívoco por excelencia. En cambio, Peirce tomaba el símbolo en el sentido aristotélico del término, como el signo arbitrario, convencional. Por lo tanto, en su sistema el símbolo era el signo que más riesgo corría de la no presencia, del vacío, de la equivocidad. Era solamente impuesto por el hombre, como las palabras del lenguaje. Por su parte, el ícono era un signo intermedio; no es presencia cabal ni tampoco completa ausencia; es algo limítrofe, algo analógico. Pero hay aquí una coincidencia semántica y una disidencia terminológica que hay que señalar. El *ícono* de Peirce coincide con la noción de *símbolo* de la escuela europea continental, como en Cassirer y Ricoeur. Es claro, por ejemplo,

[1] He intentado desarrollar esta propuesta en *Perfiles esenciales de la hermenéutica.*

[2] *Cf.* Thomas A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica.*

que el ícono peirceano es el símbolo ricoeuriano. Podemos hablar, pues, del símbolo-ícono. Pues bien, el ícono (símbolo) era lo análogo, lo que únicamente podía aspirar a la analogicidad, no a la perfecta copia. Además, Peirce dividía el ícono en imagen, diagrama y metáfora.

Llama la atención que el ícono, que es lo análogo, la analogicidad, se divida en esas tres clases. Eso indica que la imagen no es vista como copia exacta, lo cual la haría unívoca, sino como los renacentistas y los barrocos entendían la mímesis o imitación aristotélica en poesía, solamente proporcional, aproximada, más bien distinta. Eso indica también que la analogía era vista como abarcando la metáfora, lo cual ha sido algo continuo desde la antigüedad hasta la actualidad; la metáfora es una de las formas de la analogía. Pero, al abarcar el diagrama, indica también que la analogía envuelve la metonimia, ya que el diagrama es un signo icónico metonímico por excelencia. Así, la analogía abarca tanto la metáfora como la metonimia, al modo como la iconicidad abarca el diagrama y la metáfora. La analogía es más amplia que la metáfora; la metáfora es sólo una de sus partes, junto con la metonimia. Un modelo analógico de la hermenéutica abarca el modelo metafórico y el metonímico como partes suyas. Y de esta manera, igualmente el ícono peirceano corresponde con el símbolo en el sentido tradicional, de signo analógico.

El símbolo-ícono es, pues, el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía. Ahora bien, la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equivocidad, aunque participa más de esta última. Tiene, por ello, más diferencia que semejanza. Pero las toca a ambas en el límite de una y otra, ve hacia las dos partes. Como el dios Jano, que era bifronte, que veía las dos partes de una puerta, de un límite. Además, la analogía se divide en analogía de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica. Y de manera parecida le corresponden la imagen, el diagrama y la metáfora —divisio-

nes del ícono, según Peirce—. La imagen siempre implica desigualdad, nunca es copia perfecta, duplicado cabal. Contiene desigualdad, analogía de desigualdad, es sólo análoga. Asimismo, la imagen corresponde también a la analogía de atribución, pues aquí será mejor la imagen que más se acerque al original. Hay imágenes mejores que otras. En el caso del diagrama, éste se corresponde mejor con la analogía de proporcionalidad propia. El que haya diagramas mejores que otros se debe a la proporción que guardan con lo representado, no tanto en las cualidades —como la imagen— sino en las relaciones que pretenden modelar, representar. Es como una forma que corresponde sólo por modo de relación, esto es, representa relaciones y no solamente objetos. Y la metáfora se ve recogida en la analogía de proporción impropia, también llamada metafórica. Impropia no en el sentido de que dé menos conocimiento de lo que representa —puede dar más conocimiento que los otros recursos cognoscitivos—, sino que lo representa de manera más diferente, casi rayana en lo equívoco. Vemos que, en todo caso, la analogía se distiende como la iconicidad, coincide con ella hasta en sus modos. Y el ícono coincide con el símbolo: es el signo que conduce a aquello que significa. Pero conduce de manera limitada, limítrofe.[3] Sólo de manera analógica.

El ícono es el símbolo, o el símbolo es el ícono (o, si se prefiere, el ícono es simbólico y el símbolo es icónico). Comparten la propiedad de conducir, llevar, transportar a otra cosa importante: llevan al todo, al resto. Y es que Peirce atribuye al ícono una propiedad extraña: es el único signo que, viendo un fragmento, nos conduce al todo, nos da la totalidad. Nosotros diríamos que, más bien, es el signo que, en los fragmentos, nos hace ver el todo, que exhibe la totalidad en los pedazos, incluso en uno solo. Así como en la *clonación* podemos obtener todo un organismo complejo a partir de una sola de sus

[3] *Cf.* Eugenio Trías, "Estética del símbolo", en *Pensar la religión*, pág. 133.

células, el símbolo nos hace *clonar* la realidad que representa. Pero, desde tiempos arcaicos, el símbolo ha sido visto como algo que hace pasar, tiene lugar privilegiado en los ritos de iniciación, de ingreso, de paso. El símbolo nos hace pasar. Nos hace pasar los límites, transgredirlos sin violarlos. Con la delicadeza de quien precisamente por respetarlos obtiene el privilegio de que le abran paso. Así, aquí el hermeneuta de símbolos no es tanto Hermes, el que viene desde el cielo, sino Enoc o Elías, el que es hecho pasar completo al cielo, con cuerpo y alma. No sólo en espíritu, sino como Enoc y Elías, que fueron arrancados de la tierra y plantados en el cielo más alto. Igual que Pablo (quien, después de su experiencia mística, no sabía si había pasado al cielo en el cuerpo o fuera del cuerpo, sólo en espíritu), el cual, significativamente, fue confundido con Hermes o Mercurio, el mensajero de los dioses, el *sidereus nuntius*, que decía Galileo. Creían que venía de lo alto, pero justamente porque había sido arrebatado al cielo desde lo más bajo.

Pero no se necesita ser arrebatado para interpretar el símbolo. El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos. Mas, con respecto a aquello a lo que hace pasar, el símbolo nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo sino siempre aproximado y con borrosidades, claroscuro, analógico. Pero no se queda en ser deducción trascendental, que nos deja adivinando, sin tocar; no se queda en inferencia desde el lado de acá del límite, sino que hace pasar al lado de allá del mismo, sólo que no de manera completa y clara. Por eso es el claroscuro, lo que queda más en silencio, en secreto, cobijado en el misterio. Nos hace tocar, ver, y no sólo pensar, imaginar; pero es un tocar con cierta lejanía, o, en todo caso, cuando uno cree apresar aquel objeto que así le es presentado, en su realidad viva y palpitante, se nos desvanece, se escapa, nos deja con la sensación de que se nos quedó siendo mucho más.

El símbolo parece estar a medio camino de Platón y Aristóteles, del naturalismo y del artificialismo lingüísticos.[4] El primero, en su *Cratilo*, sostenía la naturalidad del signo lingüístico; el segundo, en su *Peri hermeneias*, sostenía su completa artificialidad. En cambio, el símbolo tiene algo de naturalidad, pues se basa en cierta analogía, comparte cierta imagen con su significado; tiene algo de él. Pero no es completamente natural, sino que sólo tiene algo de naturalidad, aquella que obtiene por virtud de esa imagen o esa analogía que se dice que tiene con su designado. Mas también tiene algo de artificialidad, de lejanía, de no-imagen. Y tal vez debe decirse, con dolor por esta desgracia, que hay más alejamiento de la imagen natural y originaria, y más acercamiento a la imposición arbitraria, más de diferencia y de artificialidad. Sin embargo, a pesar de este monto mayor de artificialidad, tiene bastante naturalidad; a pesar del predominio de lo artificial, produce un acercamiento suficiente a lo que designa, y nos sacia con ello.

Como es un signo movedizo, el símbolo produce su propio decodificador, crea su propio lector. No de manera caprichosa, porque contiene naturalidad; pero lo hace porque también tiene artificialidad, y es lo que predomina en él. Por eso deja amplio margen a diversas interpretaciones, pero les pone también un límite, de modo que no toda interpretación sea válida, ni siquiera todas las posibles (por no aludir a las descabelladas). Hay una jerarquía de interpretaciones (en lo cual consiste la analogía), unas son más válidas que otras, hasta llegar a las que captan buena parte de su verdad, y hasta llegar a otras que caen en la falsedad o el error.

La hermenéutica analógico-icónica se centra, pues, de manera más propia, en el símbolo; está hecha para él. Es, en cierto sentido, una hermenéutica simbólica. O tal vez sea más correcto decir que es una hermenéutica simbolista, sim-

[4] *Cf.* Emilio Lledó, "El horizonte de las formas simbólicas", en *Lenguaje e historia*, pp. 30-31.

bolizante; porque deja un buen espacio a la búsqueda de una entraña simbólica que tienen los lenguajes (sean hablados, escritos, actuados, y aun de cosas o de acontecimientos). El símbolo se da en un límite, esto es, sólo hay símbolo en el entrecruce de las dos partes que lo constituyen. El símbolo era una parte que, pegada a otra, conformaba un objeto; eran las dos partes de un todo. Por eso el símbolo se pega a otra cosa con la que constituye un todo. Entre ambas fabrican la totalidad. Por ello propiamente el símbolo construye totalidad. El acto de símbolo, para los griegos, era la configuración de la totalidad formada por dos o más partes suyas, sus mitades o varias fracciones que le pertenecían. Cuando se unían las partes surgía el todo, a partir de todas ellas. Brotaba la simbolicidad. Así, en el límite fabricado por todas las partes, ya fueran muchos fragmentos o las dos mitades, se daba propiamente el símbolo. Por eso el símbolo es una creación de las lindes, de las aristas, de los *limes*, de los límites. El símbolo es —como Hermes— un habitante de límites. Es un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego, no sólo de algunas de ellas. Es algo que aparece en los límites y conecta las partes a la vez que surge de la conexión de las mismas. Por eso el símbolo tiene como propio el unir, no el separar; el ayudar al acceso, el propiciar el encuentro y la vinculación, la acogida, la recepción, la escucha y, por ende, el diálogo.

El símbolo favorece el diálogo. Surge de un gesto dialógico en el sentido de dar espacio. Crece en el espacio que se forma entre los límites de los dialogantes, pues el símbolo se da en el entrecruce de los límtes de sus dos partes. Toma su ser de lo que va quedando como lugar de encuentro. Pero el símbolo también favorece el silencio, la escucha. Da espacio para que se dé ese requisito del diálogo que es el silencio de la escucha. En efecto, el símbolo debe ser escuchado, asimilado, antes que interpretado. El símbolo no se deja imponer la interpretación; por así decir, exige más ser escuchado que leído, exige más una interpretación receptiva, pasiva, que impositiva, ac-

tiva. Se requiere que el símbolo nos hable, más que el que nosotros le hablemos. El símbolo es como un templo, hay que ir a él con cierta disposición; si no no habla, no dice nada.[5]

El templo, de alguna manera, es la misma persona; el templo es símbolo porque se completa en el interior del hombre, hace juego con su espíritu; el exterior es sólo el contexto que propicia el encuentro; pero el encuentro se da precisamente amasado por la angustia o la alegría, por la tristeza o la exultación, por la desesperación o la esperanza de aquel que entra allí. El símbolo requiere de la intervención del hombre, sí, pero "impone" sus leyes; no se deja imponer la interpretación, justamente porque su imposición es excluir toda imposición. Si fuera impositivo, con su sola presencia nos daría su significado; su significado se nos impondría a primera vista. Sería ésta abierta o explícitamente universal. Pero no lo es. Lo es por la mediación de la interpretación, cuando se sabe hacer explícito lo que contiene de modo implícito.

El símbolo es uno de los paradigmas de texto, de objeto de la interpretación. Es el entrecruce del intérprete y el significado. Se da en la coincidencia de esos opuestos, de ambos. Como una luz què se prende porque se ha atinado a pulsar el botón que la enciende. Como una sinapsis. Es cuando se ilumina nuestra capacidad de comprender, cuando las voces que resuenan cobran sentido. Es cuando se siente una extraña comunión con los demás, como en el símbolo religioso, en el ritual, en la liturgia. Pero incluso el símbolo no solamente da la sensación de unidad, sino que también produce la solidaridad, el compromiso con los demás, la responsabilidad en el cuidado de la vida, la vida que se manifiesta en los demás, que es precisamente los otros.

Hay una lucha entre la lectura literal y la lectura simbólica que es ociosa pues ambas perspectivas son necesarias.[6]

[5] *Cf.* Susan K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, pp. 148 ss.

Mas los símbolos son de difícil interpretación, se resisten a una interpretación apresurada y superficial. Eluden una lectura sintagmática o rápida y exigen la repetición paradigmática, que cala en profundidad, de manera paulatina aunque eficaz en su insistencia, de manera reiterativa aunque siempre nueva. Por eso es necesario pasar de una hermenéutica analógica a una hermenéutica icónico-simbólica, que nos abra a la captación del sentido de los símbolos, y que también pueda cerrar de alguna manera y en alguna medida el ámbito de su significación. Como una luz que se prende y brilla en la obscuridad.

Una hermenéutica del símbolo ha de ser, por necesidad, analógica e icónica. Analógica, porque hay algunos que niegan que sea posible interpretar el símbolo; dicen que sólo se puede vivir. Por ejemplo, nunca podremos interpretar un símbolo de otra cultura, sólo podremos vivirlo; inclusive los símbolos de nuestra cultura sólo podremos vivirlos, nunca expresarlos a otro. Pero son equivocistas, de hecho con pretensiones y exigencias univocistas. Y también hay que evitar a los que entienden la interpretación de los símbolos como un mero traducirlos a la ciencia o a la filosofía. Es el máximo del univocismo, como lo que se trató de hacer en el positivismo con los mitos y otros símbolos. Mas, ni traducción positivista del símbolo ni inescrutabilidad ocultista de su significado. En lugar de eso, vivencia y traducción limitadas, analógicas, que sólo llegan al límite analógico, al límite de las dos exigencias o aspiraciones. No se trata de buscar en los símbolos y en los mitos o en la poesía teorías científicas o filosóficas, ni siquiera conceptos explícitamente dados; sino explicitar lo implícito, dejar que los contenidos vitales que cobijan provoquen conceptos filosóficos en nosotros, que los hagan explícitos, que ellos serán los que los podrían traducir sin traicionarlos por completo.

[6] *Cf.* Umberto Eco, "La sobreinterpretación de textos", en *Interpretación y sobreinterpretación*, pp. 48 ss.

En ese sentido la filosofía puede ser alimentada, nutrida por el símbolo. Así el símbolo puede dar a la metafísica un suelo vital y nutricio que le permita recoger o colectar, después de haberlos cultivado con su vivencia y su interpretación, conceptos que correspondan a las estructuras existenciarias o existenciales del hombre, de modo que nos dé un pensamiento vivo, capaz de brindar sentido para la existencia del hombre. Que nos dé una metafísica nueva, diferente, más viva, que no se quede en metarrelato cerrado y establecido, sino que sea un dia-relato abierto y superador del nihilismo y del hedonismo, del pesimismo y la desesperación, que abrogan al sujeto suplantándolo por un sujeto más fuerte, que además cuenta con una especie de sujeto trascendental que es la televisión; que substituyen la lucha por la libertad con las opciones de compra. Una metafísica que nos saque de la realidad virtual, sólo virtual, en la que nos hallamos encerrados, que nos desate del hiper-narcisismo de muchos que se sienten atrapados en una escenografía de pacotilla de la comunicación sin comunicación y sin ninguna salida a las cosas. El símbolo puede abrir una puerta hacia lo real, hacia la naturaleza, hacia la esencia. Una salida pobre, analógica, pero lo bastante firme y suficiente para colmar nuestras ansias.

Una metafísica que tome en cuenta el símbolo será capaz de rescatar al hombre del sinsentido, le dará sentido, más allá de la benéfica experiencia del nihilismo. Tal vez ese tocar fondo, en el nihilismo, sea necesario para moverse a buscar y alcanzar algún sentido. Pero el sentido no vendrá del vacío sino de lo lleno, de la plenitud, y aquí lo lleno es el símbolo. Hay un partisanismo y una resistencia oculta y casi secreta del pensamiento metafísico. El rechazo de las metafísicas metarrelatos ha exagerado hasta querer derribar toda metafísica, hasta la que no trata de ser metarrelato sino dia-relato, algo que no se impone desde arriba, *a priori*, sino que asciende *a posteriori*, desde la humildad de lo contingente y fragmentario, por un movimiento icónico hacia los principios y las esencias. Admite un fundamento no conocido de manera

dura, no de manera cierta, sino de manera aproximativa, proporcional, analógica. Se olvidó que los conceptos de la metafísica son analógicos, que da un conocimiento por analogía, que contiene un saber que no es completamente claro y distinto. Un principio y un fundamento, un *arché* y una *physis* que se conocen de manera irónica, en el paso que produce el símbolo. El símbolo recoge y manifiesta el impulso de la vida, y por ello, si se lo toma en cuenta, puede inyectar a la filosofía esa vida que le falta.

El símbolo da vida a la fe, a la religión. La religión en los límites de la razón pura hace que haya estrangulamiento. Pero el símbolo nos muestra que se desahoga la oposición entre fe y razón. No hay tanta oposición. Se oponen en sus perversiones, no en su puridad. La oposición entre lo sacro y lo profano, en la secularización, llega a su punto de exhaución, ha quedado exhausto. Una hermenéutica analógico-icónica, atenta al símbolo, al significado simbólico además de al significado literal, puede evitar que se perviertan, y ayudar a que la razón llegue a la sabiduría y la fe a la mística, y no la razón al cientificismo obtuso y la fe al dogmatismo fanático. Ambos fundamentalismos, que matan al hombre, podrán así ser superados.

XII. BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ, Raúl, "Tradición: un ensayo de interpretación", en M. Beuchot (comp.), *La voz del texto. Polisemia e interpretación*, Memoria de la Primera Jornada de Hermenéutica, UNAM, México, 1998, pp. 125-137.

ALCALÁ, Raúl, *Hermenéutica, analogía y significado. Diálogos con Mauricio Beuchot*, Surge, México, 1999.

APEL, Karl-Otto, "Autocritica o autoeliminazione della filosofia?", en G. Vattimo (comp.), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

APOSTEL, Leo, "Sintaxis, semántica y pragmática", en Jean Piaget (dir.), *Tratado de lógica y conocimiento científico*, Nova, Buenos Aires, 1979.

AQUINO, Tomás de, *Plegarias*, trad. de Gabriel Ferrer, Facultad de teología, Valencia, 1988.

AQUINO, Tomás de, "Piae preces", en Ludovicum Vivès, F. Fretté y P. Maré, eds., *Opera Omnia*, núm. IX., París, 1889.

AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1963.

BÉNICHOU, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, FCE, México, 1984.

BETTI, Emilio, *Teoria generale della interpretazione*, Giuffrè, Milano, 1955.

BEUCHOT, Mauricio, "Hacerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)", en Elsa Cecilia Frost, comp., *El arte de la traición o problemas de la traducción*, UNAM, México, 1992.

BEUCHOT, Mauricio, "Análisis semiótico de la metáfora", en *Acta poetica*, núm. 2, UNAM, México, 1980.

BEUCHOT, Mauricio, "Estructura y función de la metafísica en la filosofía analítica", en *Libro Anual del ISEE*, núm. 8, México, 1980.

BEUCHOT, Mauricio, "La filosofía y las ciencias en la filosofía analítica y en el tomismo", en *Logos*, Universidad La Salle, vol. XI, núm. 31, México, 1983.

BEUCHOT, Mauricio, "La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso", en *Analogía*, núm. 1, México, 1987.

BEUCHOT, Mauricio, "Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista", en *Acta poetica*, núm. 8, UNAM, 1987.

BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1989.

BEUCHOT, Mauricio, "Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)", en Elsa Cecilia Frost (comp.), *El arte de la traición o problemas de la traducción*, UNAM, México, 1992.

BEUCHOT, Mauricio, *Elementos de semiótica*, 2a. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 1993.

BEUCHOT, Mauricio, "Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur", en *Pensamiento* 50/196, Madrid, 1994.

BEUCHOT, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 2a. ed., UNAM, México, 1999.

BEUCHOT, Mauricio y Edgar González Ruiz, *Ensayos sobre teoría de la argumentación*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México, 1993.

BOCHENSKI, Inocenzo M., *Los métodos actuales del pensamiento*, 8a. ed., Rialp, Madrid, 1973.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás y R. Ávila Crespo, eds., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Ánthropos, Barcelona, 1991.

CORETH, Emerich, *Metafísica. Una fundamentación sistemática*, Ariel, Barcelona, 1964.

CORETH, Emerich, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.

CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1977.

CORTINA, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1988.

COURTÉS, Jean, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*, Hachette, Buenos Aires, 1980.

DASCAL, Marcelo, "Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica", en *Rivista neoscolastica di filosofia*, núm. 79, Universita del Sacre Coure, Milán, 1987.

DERRIDA, Jacques, "Postscriptum" a H. Coward y T. Foshay, eds., *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany, 1992.

DOBROSIELSKI, M., "Lógica y retórica", en Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca y M. Dobrosielski, *Retórica y lógica*, 2a. ed., UNAM, México, 1987.

ECO, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992.

ECO, Umberto, "La sobreinterpretación de textos", en el mismo, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

FERRARIS, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, 2a. ed., Bompiani, Milano, 1989.

FOOT, Philippa, *Las virtudes y los vicios, y otros ensayos de filosofía moral*, UNAM, México, 1994.

FOUCAULT, Michel, "Qu'est-ce qu'un auteur?", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, núm. 64, París, 1969.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Eds. Sígueme, Salamanca, 1977.

GADAMER, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

GADAMER, Hans-Georg, "The Hermeneutics of Suspicion", en G. Shapiro y A. Sica, eds., *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Universidad de Massachussetts, Amherst, 1984.

GARCÍA BACCA, Juan David, *El poema de Parménides*, UNAM, México, 1945.

GARCÍA PRADA, José María, "La producción del sentido en los textos", en *Estudios Filosóficos*, núm. 42, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1993.

GRACIA, Jorge J. E., *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, State University of New York Press, Albany, 1992.

GREIMAS, Algirdas Julien, *Du sens I. Essais sémiotiques*, Seuil, París, 1970.

GREIMAS, Algirdas Julien, *Semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1973.

GREIMAS, Algirdas Julien, *Du sens II, Essais sémiotiques*, Seuil, París, 1983.

GREIMAS, Algirdas Julien, "Pragmática y semiótica. Observaciones epistemológicas", en G. Hernández Aguilar, coord., *Sentido y significación. Análisis semiótico de los conjuntos significantes*, Universidad Autónoma de Puebla-Premiá, Puebla, 1987.

HISPANO, Pedro, *Tractatus*, trad. de M. Beuchot, UNAM, México, 1986.

JOHNSTONE, Henry W. Jr., "Philosophy and argumentum ad hominem", en *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*, The Dialog Press of Man and World, University Park, Pa., 1978.

KILWARDBY, Roberto, *De ortu scientiarum*, ed., A. G. Judy, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, The British Academy-Toronto, Londres, 1976.

KLEIN, Melanie, "Simposium sobre enfermedad depresiva. Una nota sobre la depresión en el esquizofrénico", en la misma, *El sentimiento de soledad y otros ensayos*, 3a. ed., Hormé-Paidós, Buenos Aires, 1977.

KLINE, Paul, *Fact and Fantasy in Freudian Theory*, Methuen, Londres, 1972.

KOLTENIUK, Miguel, *En torno al carácter científico del psicoanálisis*, FCE, México, 1976.

LANGER, Susan K., *Philosophy in a new key. A study in the symbolism of reason, rite, and art*, 10a. reimpr., Mentor Books, New York, 1959.

LLEDÓ, Emilio, "El horizonte de las formas simbólicas", en *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona, 1978.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, 2a. ed., Tecnos, Madrid, 1992.

LÓPEZ SANTAMARÍA, Justino, "A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición", en *Estudios filosóficos*, núm. 42, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1993.

MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid, 1992.

MACEIRAS FAFIÁN, Manuel y Julio Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Cincel-Kapelusz, Madrid, 1990.

MACKENZIE, Jim, "Confirmation of a Conjecture of Peter of Spain concerning Question-Begging Arguments", en *Journal of Philosophical Logic*, núm. 13, Reidel, Dordrecht, 1984.

MIER, Raimundo, *Introducción al análisis de textos*, Terra Nova-UAM-X, México, 1984.

MONSALVE, Alfonso, *Teoría de la argumentación. Un trabajo sobre el pensamiento de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1992.

MORATALLA, Agustín Domingo, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

MOULINES, Carlos Ulises, "La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica", en *Isegoría*, núm. 12, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica*, Sígueme, Salamanca, 1976.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

PALACIOS, Leopoldo Eulogio, "La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás", en *Ciencia Tomista*, núm. 99, San Esteban, Salamanca, 1945.

PASCAL, Blaise, "De l'esprit géométrique et de l'art de persuader", en *Oeuvres complètes*, Seuil, París, 1963.

PAZ, Octavio, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona-Bogotá, 1990.

PEGUEROLES, Juan, "El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer", en *Espíritu*, vol. 43, núm. 109, Barcelona, 1994.

PERELMAN, Chaïm, "La nouvelle rhétorique comme théorie philosophique de l'argumentation", en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, vol. V, UNAM, México, 1964.

PERELMAN, Chaïm, *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruselas, 1970.

PERELMAN, Chaïm, *Droit, morale et philosophie*, 2a. ed., Bibliothèque de Philosophie du Droit, París, 1976.

PERELMAN, Chaïm, *L'empire rhétorique-Rhétorique et argumentation*, Vrin, París, 1977.

PERELMAN, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca, "La nouvelle rhétorique", en *Les études philosophiques*, enero-marzo, París, 1956.

PERELMAN, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 4a. ed., Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1983.

PRADA OROPEZA, Renato, "Las relaciones entre la semiótica y la hermenéutica", en *Semiosis* núm. 21, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.

QUEZADA MACCHIAVELLO, Óscar, *Semiótica generativa. Bases teóricas*, Universidad de Lima, Lima, 1991.

RAMÍREZ, Santiago María, *De analogia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1963, 4 vols.

REALE, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988.

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1973 (2a. ed.).

RICOEUR, Paul, "The Narrative Function", en J. B. Thompson, ed., *Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press-Eds. de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-París, 1982.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.

RICOEUR, Paul, "La gramática narrativa de Greimas", en G. Hernández Aguilar, coord., *Sentido y significación. Análisis semiótico de los conjuntos significantes*, Universidad Autónoma de Puebla-Premiá, Puebla, 1987.

RICOEUR, Paul, "Entre hermenéutica y semiótica", en *Escritos*, núm. 7, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1991.

RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 1993.

RICOEUR, Paul, "De le métaphysique à la morale", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm 4 (98), París, 1993.

RICOEUR, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, México, 1995.

RIGHI, Giovanni, *Historia de la filología clásica*, Labor, Barcelona, 1970.

ROSEN, Stanley, *Hermeneutics as Politics*, Odéon, Oxford, 1988.

ROSENBLUETH, Arturo, *Mente y cerebro*, 2a. ed., Siglo XXI, México, 1971.

RYLE, Gilbert, "¿Puede enseñarse la virtud?", en R. F. Dearden, P. H. Hirst y R. S. Peters, eds., *Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico*, Narcea, Madrid, 1982.

SAN VÍCTOR, Hugo de, *Didascalicon*, VIII: *De tribus diebus*, PL, 176, col. 184, Migne, París, 1852.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E., "The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10", en G. L. Ormiston y A. D. Schrift, eds., *The hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 1990.

SCHENCK, Hans G., *El espíritu de los románticos europeos*, FCE, México, 1983.

SEBEOK, Thomas A. y J. UMIKER-SEBEOK, "«Ya conoce Usted mi método»: una confrontación entre Charles S. Peirce y Sherlock Holmes", en U. Eco y Th. A. Sebeok, eds., *El signo de los tres. Dupin, Holmes, Peirce*, Lumen, Barcelona, 1989.

SEBEOK, Thomas A., *Signos: una introducción a la semiótica*, Paidós, Barcelona, 1996.

SOSA, Ernesto, *Conocimiento y virtud intelectual*, UNAM-FCE, México, 1992.

SOTO, Domingo de, *Summulae*, Dominicus a Portonariis, Salmanca, 1575.

TAINE, Hipólito, *Stuart Mill*, Americalee, Buenos Aires, 1944.

TOCCO, Guillermo de, "Vita Sancti Thomae Aquinatis", en D. Prümmer, ed., *Fontes vitae S. Thomae*, Le Saulchoir, Saint Maximin-Var, 1937.

TRÍAS, Eugenio, "Estética del símbolo", en *Pensar la religión*, Ensayos/Destino, Barcelona, 1997.

VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

VATTIMO, Gianni, "Metafísica, violencia, secularización", en Gianni Vattimo comp., *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992.

VATTIMO, Gianni, "Métaphysique et violence. Questions de méthode", en *Archives de Philosophie*, núm. 57, Beauchesne, París, 1994.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea", en *Diánoia*, vol. XLI, 1995.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de «Tradición»", en *Diánoia*, núm. 43, UNAM, México, 1997.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica", en Ambrosio Velasco Gómez, comp., *Racionalidad y cambio científico*, UNAM-Paidós, México, 1997.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "Interpretación, heurística y racionalidad", en M. Beuchot (comp.), *La voz del texto. Polisemia e interpretación, Memoria de la Primera Jornada de Hermenéutica*, UNAM, México, 1998.

WAHL, Jean, "Histoire de l'argumentation philosophique", en *Symposium sobre la argumentación filosófica*, UNAM, México, 1963.


ITACA